

هذا شرح تجريد
الكلام للفاضل
العلامة المحقق الطوسي قدس سره
للعالم اللبيب الفاضل
الاريب الشهير بالقوشجي

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم وهو المعين

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن نظام وخلق الارض والسموات
العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين بهدايتهم
سبيل الرشاد ودلالتهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرائع النبوية
بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد
عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد وبعد فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس
الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به نقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى ورتبة
الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص السمات الربوبية وهو للانسان افضل المفاخر
والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقبه ايات محكمات واحاديث
متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم
واتم الرسوم اقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا واعزها يعض بنبه ويفرح
عليه واتم ما يتاح مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه
حقائق المهمات استارها وبه يعلم مسائل احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان
في النشأة الاولى والاخرة ثم الاطلاع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت
وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمم نحو تحصيله ويضرب ذيل الطلب على منطقة
الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء
الراسخين اسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه ورفع
رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو
كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم يظفر بمثله علماء
الاعصار ولم يات بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات
مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى
النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة يتفجر منها ينابيع السلاسة
من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تداولته ايدي النظار
وسابقت في مباديه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظر همم الشرح

هذا الكتاب فشرحوا معانيه والغوص عن لآلئ الكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم الى ايضاح مشكلاته
وانفتاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح الطفها
مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة والدين محمد
الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بتكلف طاقته حام حول مقاصده وتقدم بسجال في
ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد ارباب البصائر
والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا على الشريف الجرجاني تغمده
الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات شافية
تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق ويتحير من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان كثير من خفيات
رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على اطلالها مخدرات
فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرايس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرائب
استاره في خمار الغيب محجورة بل كان الكتاب باقيا على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا لكنه لم تثقب
وجوهره لم تركب لانه كتاب غريب في صنعته عجيب في شيمته تضاهي الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاحاجي في اختصار
المقصود وابرازه لا ينكشف معناه الا لاوحدي من الفضلاء ولا يتضح سره الا لالمعي من الاذكياء واني
بعد ان صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من
دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت صفحته وشيته وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن الا تتبعت غثه
وسمينه ابت نفسي ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الدرر في خفاء من الافهام فرأيت
ان اشرح شرحا يذلل الصعاب ويكشف عن وجوه خرائده النقاب ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره وتبيين
ما فيه من اللطائف التي وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد
استنبطتها بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت بحمد الله كما
يحبه الاولياء وفي تصفية الاحباء والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه
نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املالا ولا مختصرا فيخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير
لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه وحل لملغزه وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة
العظمى والكرامة الكبرى الا بيامن دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله
في العالم باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف رافع لواء الولاية في الافاق
مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بنص ان الله
يأمر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار
معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحائب رحمته اعتنت عنايته بنجاح امل الاسلام معطوفة
همته العلية الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد اتصف من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن
الهمم باعلاها واسناها عتبته العلية محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع آمال الاماثل

شعر هو المالك المضوري إيالة وولايته سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به الأحرار من كل خطة ويأوي
الى عالي ذراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوؤه متكامل فما الشمس ان قيست به
مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من حل بحبته فهو في طلع من الآمال متفنن ومن حلّ
بموقفه فهو في ظل من النعيم المقيم ممدود بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه مرتفع
في جنات تجري من تحتها الانهار فالحمد لله الذي فضّل على السلاطين تفضيلا وآتاه ما كان من الفضائل
جملة وتفصيلا وشرّفه بالكرامة الظاهرة الأشراق والمطلع وخصّه بدولة طاهرة الاعراق والفروع وجعل
السنة الفضلاء بثناياه منطلقة ورقاب العلماء بطوق عطائه متطوقة اللهم اجعل جنابه مجلى لموارد
الآمال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء
وتقوية الفضلاء واجعل ما يتوسل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا
من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على
سيد انبيائه وعلى آله واصحابه اي الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم
بأفعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ويحتمل لا بمعنى الطاقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل ان
على مذهب ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على ح فاحاد آبائه اسماء مجرورا معطوفا
على سيد انبيائه دليله ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلعم فاني مجيب الى ما سئلته من تحرير مسائل
الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي
اعتمادي عليه والله استسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته
على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال
المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من الشارع والمعاد في المعروف لا ينتهض هو النبي الا بعد
والاسلام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما باموره العامة او بغيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض
الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد
الاول في الامور العامة اي التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض الموجود كلا اما
مؤلفه فيما يحتاج الطالب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالماهية
المعلولية ثم بحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم
لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما في بحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة
بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان
يخبر عنه او بغيرهما للتمثيل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا
يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فلان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني

قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل اقول لا يستقل
العقل في كثير احوال المعاد وان كان يستقل ببعضها كنعيم اللذة والالم
بعد خراب البدن وذلك
ذهب اليه الحكماء ويستقل
باكثرها علم من احوال المبدء وان كان
لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذا كالعلم
يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو قال واكثر احوال المعاد
وبعض احوال المبدء مما لا يستقل باثباتها العقل لكان اظهر فتدبر
ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة

فيه فيما لا يقول به من يستحق ان يصغى اليه واما شرع كون
عبارة الشرح مصرفة بما هو مذكور فيه
اما ان الشارح ذكره من عند نفسه
فخارج عن قانون التوجيه
لان ما ذكره الشارح
في الشرح
من عند نفسه من عبارة المصنف قوله ثم ما ذكره من انه لو
قال اكثر احوال المعاد لكان اظهر اذ قد علم ان احوال المبدء

فلان الامكان قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما

تي من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر بمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما

لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود

وهو مفهوم المعدوم فتسفه ظاهر الا انا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود

المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين

نظرا ان الوجود والعدم لم يعرفا بهما مثل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل

على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف

اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان

لاحتياج الوجود اليه فتعريفنا الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه

المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف

الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد

الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديده مراوبقول ان الضمير راجع الى الموجود

والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق اسم المشتق منه على

المشتق وهو مشهور والمال في الكل واحد اقول فيه نظر لان تقرير مقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف

كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فان

الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة اسم الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات

معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى

التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس

بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريفه بماخذ الاشتقاق

بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية

وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى

وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون

تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق من المشتق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ

منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد

الاستفسار عن مفهوم الحركة يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب

بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما

اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان يراد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب

بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم

بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة

هذا التعبير انما يكون تعريفا دوريا ولا يكون تعريفا بالمرادف الا

بالشرط المذكور على انا

لا نم كون ثبوت الشيء على صفة

عين ثبوت الاتصاف في نفسه

وان فرضنا استلزامه له فليتامل فالالتفات اليه

قوله واعتذر عنه اقول فيه بحث اما اولا فلانا

نقلب هذا الاعتذار ونقول مفهوم الوجود يشتمل على

شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود

معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الصيغة علم مفهوم الوجود

وان جهل جهل فلو احتاج الوجود الى التعريف كان ذلك الاحتياج

لانا لا نسلم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف لماخذه بماخذه

قوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف

الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما

صدق عليه الحساس لا المفهوم الذي

هو معنى المشتق ولو قصد به

تعريفه لم يصح كما لا يخفى

تعريف

الاحساس بالحركة الارادية كما قرره المعترض وكلام المعتذر مبادي

على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجود يشتمل على شيئين

كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا نسلم ان تعريف
الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان
الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديدي الوجود
والوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديديهم فقال
بل المراد تعريفها اللفظي وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود
به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة
المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف المعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ
المعرفة المترادفة فان لم توجد او وجد لها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد
منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف
معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى
يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات
اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما ضروري ومنه جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه
فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه
حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او
بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة
تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود
اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق
على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية والثاني ان الوجود لو تصور ولم يكن ذلك
بالكسب اذ لا اكتساب اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم
توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بموجودات فذلك الزائد هو الوجود
وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال الوجود هو
ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول فح لا يكون الزائد جزءا له فينتقل
الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم
بالمرسوم وهو دور او بما عداه مفصلا وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الاول فلانا
لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فتصورها بوجه
ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور
الوجود فهو بديهي قلنا هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات
هذا التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان

فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات و المقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما ابطال الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره بالكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة فيه في ذلك ونختار انها ليست بوجود وقوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع فانه زائد على كل واحد واحد فرضا انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي نعلم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم وقوله يتوقف على العلم بالاخص قلنا لم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور ما عداه اجمالا وهو ليس تم هنا ان هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول ابدا هو كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كانتا بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاج الى الاستدلال وذلك بالبديهيات او المراد في الكسبيات احتمال قلما ينفي وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة بسط الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من خصوصياته فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجوده سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون الوجود وجودا اخر مشتركا بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود شيء ونتردد في انه مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد به موجودا بمعنى اخر او

قوله اذ في الكسبيات احتمال آه فيه بحث لانه كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان ذلك الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة الاحتمال اذ لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل الوقوع فالشك في بداية البديهي بيني على احتمال قليل الوقوع ذلك قليلا والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة فيما يلتبس حصول المشقة لا ينفك في الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر ...

... قوله والجواب ان التردد آه قلت ان التردد لا يستلزم المطابقة للواقع فمع ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بها بحيث لا يمكن للعقل التشكك فيه وايضا الكلام في الموجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انه يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه

في كل خصوصية بمعنى اخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان للوجود ...

هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على
تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز
ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر
العقلي ويأتي الكلام الى قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بان
الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه
الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا
بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات
مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر
اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا انما يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود
غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في
معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانا اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في
قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا
لا يخفى عليك ان يعني العدم
الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية
فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن
مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا للكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض
لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير
ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لم يتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان لا يتحقق التناقض
بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو نقيض
له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه
جار في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا
نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان اجيب بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة
الى مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض
والحيوان الغير الابيض وما توهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه
القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش
في هذا التعبير بدلناه بلفظ قيد القسم والمقصود انه يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراك

بين جميع افراده الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي نفعا لان

قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في امثال الحيوان والابيض انه منع الجواز وثانيا بان الوجود يقبل

القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع

به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم

انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او

معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود

بتأويل المسمى به قلنا كل ذلك مستبعد لاحظة لفظ الوجود وشموله للمعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود

بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات وضعا

واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك

الماهيات اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحد الماهيات

ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية

الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها

عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ

الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء

اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء

الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من

الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء

خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالة التسلسل اذ غايته امتناع تعقل

كنه الماهية اذ لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء الى غاية ما

بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذا ليس

جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض

او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي

ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من تلك

بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان

يكون مشككا لانه ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو على المط

لا لما قيل المط هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا

يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات لانه مقول

بان الوجود اذا لم يكن متساوياً في الحصول في الماهيات استلزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه ما القيل اليها التشكيك

اذ الدليل بعينه جار هنا فيه لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتياً في الجميع والا لما اختلف

ولا يلزم منه ان يكون عرضياً في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات في الذاتيات

بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهيتان والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتهما واحدة ولا ذاتيهما

واحداً وهو منقوض بالعارض ولا يبعد الاختلاف بالكمال والنقصان في نفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار

لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود

خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود

الخاص زائداً عليها والقول بثبات ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده

اقول لعل المدعي ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة

الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية ومن ذهب هنالك واثبات ان في الموجودات امراً وراء الماهيات والوجود المطلق

وحصته زائداً على الماهية عارضاً لها انما لا سبيل اليه لما سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضاً لافراده التي

هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امراً وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد عرفت انه لم

يثبت كونه مشككاً عرضياً بالنسبة الى افراده واضطرب الكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم

فلا اقل من ان يكون كسبياً فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية ولو سلم كما ذكره هذا

المحقق في ذيل هذا البحث حيث نبه بان النفوس السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يعبر عنها عن

المتكلمات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهوماً خارج

عنها توصف بها وتحمل عليها ولو بيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة وجود المطلق

المشترك لا يخفى ولا ذكر لها تعقل فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظ وقد نعقل

الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل

الشيء لا يستلزم تعقل تعقله وهذا الانفكاك انما يتصور بين الشيء وما ليس ذاتياً له قيام برهانه كما فهم من الشرح

انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها ولا داخلاً لان اثباته ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين

ولا يكون بينه ذاتياً لها لانه يمتنع ثبوته لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن

لان معنى الانفكاك في التعقل ان يكون احدهما متعقلاً دون الاخر والشك في الوجود انما يدل على التعقل بلا تعقله

بل يستلزم معناه انا نتعقل الماهية ونشك في وجودها حتى يكون كلاهما متعقلين فينافي الانفكاك وكلام الشارح

صريح في خلافه حينئذ فان قيل انما نعقل الماهية مع تعقل عدم وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود

الخاص ايضاً زائد في الماهية لانا نعقل خصوصيتها مع عدم تعقل وجوده الخاص والاولى والاحسن ان هذا انما

بعد ان يثبت لنا معنى من ان نعم الادلة ان في الموجودات امراً وراء الوجود المطلق زائد على الماهية والوجود المطلق وحصته

والثاني ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه مميز له عن جميع ما عداه اما توقفه على العلم بالاول

فظ واما على الثاني فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما

ولا نسلم انه هو وانما اثبتناه امر ورد بحروف القصاد وليتحقق الامكان اي ثبوت الماهية فان من الموجودات ما هو ممكن

لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم

فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هذه النسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين فلو سلم

فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه لارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه كنسبتها الى العدم

ضرورة ان نسبة الكل الى الجزء لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم

يكن الوجود زائدا بل كان اما عين الماهية او جزءها لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا

السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءها او حينئذ يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال

ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل

وهو دليل انفكاك التعقل على التقريرين انها انما تتم ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة

بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل الجزء الاول

مما الجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا لا يجوز ان يكون الماهية التي لم نتصورها تعقلها

غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب

عطف على التناقض يعني لو كان الموجود نفس الماهية لتناقض قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو قولنا

اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد يرتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان

لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة

قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان

قولنا السواد ليس بموجود ليس متناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين

الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انها انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل والا

لزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء

وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا ثم اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية

الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم

فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين شيء ونفسه

اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير بحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه

اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم الى انه معدوم كما قال الخ

واما عن الثاني فبان نقول ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته

قوله الا انهم قالوا ذات الواجب الخ اعترض عليه بانه يفهم من ذكره ان فردا للوجود المطلق عند الحكماء كان للاجود موجودا في الخارج عندهم وليس كذلك كما ١٢

نقله الشارح انفا عن الشيخ والفارابي ان الوجود ليس بموجود والحق انه ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد للوجود لكنه ليس مهية اصلا فهو الوجود البحت للشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم مهيته نفس انية لا انه تعالى مهيته هي الوجود ... كلام الشيخ في الالهيات الشفا

الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبه لان الجزء كلا منا في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود انه هو ذو وجود وهما متغايران واما على الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما على الثالث فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنهما بالنسبة الى الاذهان القاصرة والانواع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه سبب لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم والانواع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة او لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلانه يستلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية معدومة وموجودة معا والجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة فلا يلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزء منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بعينه فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان تكون الماهية وحدها لا بشرط الوجود متقدمة بالوجود على الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فيزاد تقريره قياما بها وقياما بها في التصور والتحسب الخارج بل اقتضته تشي الاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم

لا يقال ما ذكره من ان مقارنة الشيء الموجود لا يستلزم توقفه عليه وما ذكره الشارح في كلامه من ان الوجود متقدم على جميع الصفات حتى الذاتيات كما فصلناه في مواضعه

لئن فرضنا تقدم الوجود على جميع الصفات فالمفروض

سواء كان موجودا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا

قيل ان كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فلا ذهن زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج والا يصح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئية موجودة في الخارج ويعرض في الخارج عارض موجود فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها فيها الا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض بل بالجسم لا بالابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل

الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الحرارة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها فيه تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فقول الوجود الذهني متحقق والا لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت ما يمتنع ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر متوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين يرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقية فلا يلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها لانها مخصوصة بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة ماضيا او حالا او مستقبلا فلو لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها الكل الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة ونقول ايضا يبطل الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع المثلين قضية موجبة حقيقية صادقة ولو لا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل لا يجري في الحقيقة انما استدلوا انجر التشرح وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فاوردوا الثبوتية مع انا اليل السلبي خلاف مفهوم واحترزوا

قوله فيه بحث
من حيث هو هو ذاتية
انما يثبت لها في العقل انتهى اقول
علمت انه ممنوع فان الجسم لا بشرط البياض
ومقابل موجود في الخارج موجود سابق على وجود
البياض فهو في كونه المرتبة السابقة متصف بالحيثية
واما الماهية من حيث هي فلا توجد في الخارج الا بالوجود الذي عرض فهي
من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج فلا يثبت لها من تلك الحيثية شيء

سبحي لهذا زيادة بسط ان شاء الله تعالى
ملا علا الدين صغير

يدل الا عن الموجبة السالبة المحمول فانها الاوفق بالسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود الموضوع ...

ثبوت العلم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في

فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او

اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد

للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وهذا جواب

عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة

فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه

لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في الذهن لا يعقل

وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا نسلم

والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح

لا يلزم مماثلة الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفها في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن

اما ان تكون ماهية الحرارة او لا وعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا

يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا اذ لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت

مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بالكلية

يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار و

البارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل

والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها

مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور

المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في اللوازم المستندة

من حيث هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشاه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن

وتضادها عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب

مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة

فانه لو ثبت لوازم الماهيات كالزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن متصفا بها اذ لا معنى مثلا للموصوفات

المعدومات كالامتناع وامثاله وان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا

اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن

ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية

موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي

في المعلم قدس سره فاطلق الوجود الخارجي ... باعتبار ... وحده في ترتيب الاثر فلا يبقى بما يقصده ما

ذكره من لوازم الماهية وتفصيل المقام ان

الزوجية تنتزعها الذهن

من الاربعة

مثلا فاذا حصلت الاربعة وانتزع منها الزوجية فللزوجية ثبوت

في الذهن للنفس بمعنى انها بحسب الوجود الذهني حاصلة فيها قائمة بها

ولها ثبوت في الذهن وصفا للاربعة بمعنى انها في الذهن تنتزع من الاربعة

وتثبت والاتصاف بها هو الثبوت الثاني دون الاول فليتدبر

اذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله فلا يمكن ان يكون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتحقق له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن وبين القيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض وهذا على طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فثمة شيء يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن فهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود بمعنى حصول الماهية في الاعيان بل الحصول ذهبت طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد اذ المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الكم على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة الشيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدلت انواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن مفروض في زمان حركته حال منها لا يكون تلك الحال قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي تتغير فيها فانما لا يتقوم المتحرك بدونها كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الاشتداد

لا تتقوم بواحد من افرادها الصور لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على التبادل بتعاقب الصور
على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود فلا بد ان يتحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد
مثلا لا بد لابطاله من دليل وهو اى الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد
استقراء غير تام قالوا انا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدناه اما هو خير بالذات او يقال له خير بالعرض وتاملنا
كمالات في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه
وجدناه ناشيا ليس باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان
الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص
وهو فيه عدم خوفيها اى القيود الوجودية من الاشارة الى غير ذلك من الامثلة والتمادي الى ... ضرورية وان ما
ذكروه من الامثلة لايضاح ما ادعوها اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع
بما ظننا على انه قد توضح في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية
لها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم ... انه
جزء من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فح يجوز ان يتوهم انه شر بذاته
في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرها اما بالعرض او بالذات ولا مدافع في هذا
الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفة المعقولات فقد حصر المتكلمون القسمة بين الاثنين
في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق
الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود يعاقب موجودا آخر في الموضوع
والوجود ليس موجودا اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود فان المثلان عندهم موجودان يشتركان
في جميع صفات النفس لكنه يتجه عليهما ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان فليس المتضادين ولا مثلين فلا يكون
التفريع في عبارة الشرح صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد
عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل
اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود
آخر في التحيز والوجود ليس موجودا والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد
عليه ان هذه المقدمة مما لم تثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل
يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف
باحدهما والمنع ظاهر ولا سيما اذا فهما اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود الا انه
هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والنافي
مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة تستعمل عندهم فيما بين الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين او في المساوات

قوله ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع قال بعض المعلقين على الشرح القديم كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع ان يستعمله القوم الا ان يدعي عدم استعماله فانه كتب القوم مشحونة بمصطلحات الفلاسفة والمتكلمون يستعملون كثيرا اصفهاني
مقاصدهم واعترض عليه بانه لم يدع الا ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء حتى يجاب بما ذكره هذا الفاضل بل انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته ولذلك الجواب اقول ان ادعى انهم لا يستعملون الموضوع اصلا
قوله الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما قيد الشارح بذلك لانه يستحيل الاجتماع مع امكان حصولهما في محل واحد

في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية وان ثبت اتحاد نقيضيهما

في وجود الماهية من الفاعل ولا في شيئيتها من الفاعل وفي تحقق واجب الوجود وممكنه ولا في حقيقة

الشيئية وممكنة الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على ان معنى ان الماهية

يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع

ويخص المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي

ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على

ما ليس موجودا في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد

له من ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها

بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث

يترتب عليها الآثار ويظهر منها الأحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين

لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الأخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون

كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه

بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر

لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان

للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت

المنفي بعينه ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال

وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت

الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم

ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام

ما هو صحيح اي حق وصدق ولا يعني بذلك الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة

الحكمية بحكم المقدمة الأولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة

ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتا الحكمية والخارجية ويتصور

بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج

وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات

والمعدومات مرتسمة فيه فنعلم قطعا ان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين

محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه

بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم

ملا جلال كبير

قوله لانا نعلم قطعا

اي له ان يمنع هذه المقدمة

ويقول مرادنا بالقوة المدركة ما يشمل

المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير انتفائها لا تحقق

بالذات هو النسبة الايجابية او السلبية فانها هي التي كذلك

من الدليل ويفيد القياس في امتناع الحكم

عليهما ... بعدم تعلق انظارنا

ملا جلال كبير

ان ما في العقل الفعال على انه وجه من السلب والايجاب ومن لم يكذب ذلك اللهم الا ان ما في العقل الفعال

موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك نعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة

المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية

تقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد

بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة

النسبة المعقولة لزيد او لعمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة

اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطر ولا للحكم الذي

يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان

لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من

صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر او نقول لو ثبت مثلا ا لب لثبت

ثبوته والا لا نتفى وبانتفائه ينتفي ا عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني

للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك

ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع

الاعتبار لانا ندعي في كل تلك الثبوتات انها ثابتة في نفس الامر ولم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل

ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة

مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت

اللاحق حتى يلزم تحققها ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك

تسلسل يبطل برهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى لان برهان التطبيق انما يدل على امتناع

التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم او نقول

الفرق بين الثبوت والوجود لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن

ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا يخلص الا بالتشبث

بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض

لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع

هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقق نسبة وانما ذلك بحسب العبارة

وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق النسبة بما ... مع اثبات القدرة وانتفا

الاتصاف بمعنى ان القدرة ثابتة وتاثيرها اما في نفس الذات ... والازلية تنافي المقدورية

ادنى الوجود ولا يتصور وجوده لما سيجيء من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الانفكاك وهو منتف

في الخارج انه لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت يقتضي ان يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان
انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها
تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما
يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق ان التمييز
بين الماهية والوجود ليس بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف
تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها
موصوفة بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا
تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات
ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما
الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة اذ يكفي ان يقال لو
كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت
المعدوم من لا يثبت وانحصار الوجود بعد تحقق الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم وليس
من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان يمتنع الثبوت بدون الوجود
اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما
هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فتكون
موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية و
سندهم ما مر على انه لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدلال بان يجعل
قوله وانحصار الوجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما
يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما قرر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان
المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل
الاستدلال باو اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت بمعنى ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا
وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند
لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على

اخصر من الكون

شرح ملا جلال الكبير

هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالوجود دون معروض ممكن الامتداد باطلا كان هذه دعوى

ضرورية يردها ابطال الزامية اعتقد لم عماقبله بتغير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول

ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولو لا

التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت

لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وما لا هوية له لا يتصور الا بعينه وثبوت في نفسه لا النفي الصرف

لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه واجاب الخصم بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت بها لزم

منه محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب

اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما مع انه نفي ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان لا نسلم ان تميز المعدوم

تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة

ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية

ثم فاجاب الخصم اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا

وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف

بالامكان مقتضيا الثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو يرادف

الثبوت والعدم النفي وانه لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الوجود

والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها

صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له

وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا

لا تصف بنقيضه واجاب الخصم عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم

وسبب الانقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بان اعترافا بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب

بان حاصل جوابهم انا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم ولا موجود ولا

ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصل الجواب ان هذا الترديد في هذه

المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبل اصلا ووجه السلب ان تلك الاجزاء ليس لها

معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان

قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا

بين متغايرين ولا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك ههنا النسبة قطعا واما الجزء الثاني

فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخص صار النزاع بين

الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع

في تقرير الدليل اثبات كون الامكان ثبوتيا الى ما سياتي في هذا الفصل ومعلوم ان الذي ياتي في هذا الفصل هو كونه ثبوتيا بالمعنى الذي ذكرنا لا بمعنى انه موجود فيه

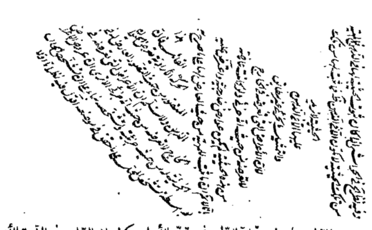
وذلك ايضا ما سياتي في هذا الفصل وانما لا يثبت بذلك دعواهم فهو غلط منهم لانهم لا يثبتون الوجود الذهني وانما يثبتون ههنا الثبوت العيني فاذا اثبتوا ان موضوع الامكان ثابت بناء على ان ثبوت

الثبوت حاله في محل عدمي وهو باطل قطعا وايضا فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات ووهم وافقونا على انتفائها خارجا فيبطل قولهم

تمت كلمة من حاشية كشف الاسرار للعلامة عليه الرحمة

قوله وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة الخ

ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشاعرة الى ان بينهما واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها بالحال وعدوها بانها



السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية
المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا
للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها و
اما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى
اثبات سلب سلبه له وليس شئ منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني
لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان النقض
المذكور خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال
بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشئ لنفسه لان
الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود
والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن
ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود واين هذا بثبوت الشئ لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود
وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر ايضا ومن
فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم
معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن
بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود
يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشئ عن نفسه
وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود
بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود
لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه
لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود
وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا تاخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية
معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون
الا بين المتغايرين فان للمفهومات نسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم
الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق
على انفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم

قوله واقول وفيه نظر لانا لا نم الخ اعترض المحقق فيه ان الثبوت اعم
من الوجود عند جمهور القوم فان النفي بهذا المعنى كلمة لا اعم من العدم
لكن النفي عند الجمهور بالاضافة الى الوجود وتعبير بمعنى العدم وكذا
بالاضافة الى العين الذي تفسير في الوجود بزعمه وتعبير بمعناه فالثابت
على رايه يشمل الموجود او ما في حكمه ولما كان من المتكلمين النافين
للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العين
[illegible]
الثابت بالتقييد بالعين يخص الوجود عنده كذلك
النفي بالتقييد به يخص العدم هذا كلام القيل واقول قد صرح الاستاد
المحقق قدس سره في
شرح المواقف بان فايدة ايراد
العين ان نعلم ان هذا التعريف للموجود بنفسه
لا للموجود بغيره ولا لما هو اعم وهذا القائل فانه يجرد
هذا الاحتمال البعيد ونسبه الى التوهم على ان من يرى الثابت
اعم من الوجود يرى النفي اخص من المعدوم [illegible]
[illegible]
سبيل الثبوت الذهني رح فالمعدومات الممكنة عندهم ثابتة
في ذهني فلا يختص بالموجود بذلك القيد ملا جلال كبير عليه الرحمة

الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة بان
الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب
والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا
والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه
هو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الوجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو
واقع فان كل صفة قائمة لشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم
فيصدق ان الجسم لا جسم ولا بعد في ان يصدق نقيض الوجود ولا وجود في الخارج الا للاشخاص
والا يعدم والثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس بموجود اذ
لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك
انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا لها حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث
ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يميزه عنها
فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض
بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في الالتيام الحقيقة الواحدة
منهما لانا نقول ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض و
ذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير
كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين
بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين
واجاب المص عنه بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جوابه الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه
هو انهما جزءان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال
نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصيات التي بها يتميز
بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان
قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احديهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص بانه ليس
سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لانه شيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص
ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر

وهو مفهوم الحال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه
نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد
على نفسه حتى يثبت واما ثانياً فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض
ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان
عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان فيقومان بما يقوم به العرض
الذي هما ذاتيان له فهناك قيدان لا بد منهما في تمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشترا[ك]
وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص
معدوماً تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هنا لان الاحوال ليست بموجودة
والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى تميز ذاتي
بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاتى بمفسدة بلزومنا
فان قيل انتفاء القيد الاول هنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما
فهو وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو اقبح
قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين
فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذا لم يجوزوا ان يكون الحال مقوما
للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان
يقول الاحوال التي تثبتها للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق
الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في
النقض والعكس بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض
بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من
اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفهما بالتماثل لم يصح ان يقال انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصف لهما
بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفهما بالاختلاف لم يصح ان يقال انهما متباينة بالخصوصيات لان هذا
وصف لهما بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع
التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المص هذان العذران باطلان اما الاول فلانا
نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في
مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين بالاختلاف
فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فنفيهما بطلان قولكم لا يصح ان يقال ان الاحوال
مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا

وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بالاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها

قال فبطل ما فرعوا عليهما الى قوله بالقدرة والعلم والحيوة اقول لما بطل

في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلام الامام على ما قاله الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما يختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والقائل ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا قال

الامام

فللاصفات لها عائدة الى ايجاده بل لها ثلاث صفات راجعة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود ... ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق ابن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري ان الذوات

الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا نعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كانت الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه حركات معدومة وعلى نسق تلك السنة معدومة فلا يلزم من ذلك القول ان يكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين الوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن المرجح انطباق هذه الاحكام ولا يقصد الاثبات والنظاهر ولا يلزم منهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما تو... وعلى القول بالحال من قسم الحال الى المعلل اي بمعنى موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوزا بو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرهما من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما توهم من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء فالمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يتقابلهما فيه فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم

العام يقابله عدم مخصوص بما يقابله فاقسمه دليل الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج موجود في الذهن ثم يصدق عليه انه معدوم مطلقا ... 25
لكن لا من وجه الاعتبار
امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء
الواحد وانما يجتمعان اذا اخذ الاعتبار التقابل
ولهذا كان المعدوم مطلقا متصورا للحكم عليه بانه مقابل للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن ...

العدم في اصطلاح ... مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة ملا جلال الصغير ...

قوله واما ثانيا انتهى اقول لو ارتفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود ولكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل سلب الوجود ... لا يمكن تصوره بدون الوجود
ملا جلال الصغير
ره

قوله والاجنس له بل هو بسيط
فالاقتصار على الأول تدبر انه الآن الوجود
عارض لجميع المعقولات فلا يكون
اعم منه فلا جنس له فلا فصل
لان الفصل هو المميز لبعض
افراد الجنس عن البعض
فاذا انتفت الجنسية انتفت
الفصلية فهو بسيط لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مركبا لا من الا
الاجناس والفصول كتركب العدد من الاحاد لانا نقول
تلك الاجزاء ان
يكون موجودة او لا يكون كذلك و
على التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة
فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني
لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هف

المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما
اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر
لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود
والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اي يعقل
الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهيتنا موجودة ومعدومة في الخارج
فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك المهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يضاف الى شيء بان
يقيد بوجود هذا او ذلك وبعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود
كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما
بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابل العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابل العدم في الذهن والوجود
بالمعنى الاتم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابل العدم الاتم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا
ما سنح في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق
قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض
المقيد للشيء عروض المطلق له لكن لا اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث
انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل
يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق
دفع لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور
الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه
عدما مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج
الى الاعتذار بتغاير الجهة انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود
والعدم في محل ما بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث
انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير
للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله
وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره
لكان لفظة معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك

المعرب ٢٧ اولا نخفى على من له ادنى مسكة ان المعتبر في تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة ايضا كون مفهوم احدهما رفع الاخر

لا صدق رفع الاخر عليه

فلكن معارته بين ما ذكر توجه ظاهر

من كلام القوم ايضا في بحث التقابل وبعض

الامر ويفتقر الى موضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين نوعي المقيد والعدم المقيد فالظ انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب اذا نسبتهما الى القابل للامر الوجودي يصير ان بما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع المهيات قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت عينا وقت انتفائه ای الامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اي حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة فلان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيجيء اما البساطة فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما تقدم من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه له ممتنع لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المخبر عنه ونظائرهما من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبة او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان عتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فانه مثلا الحيوان البسيط لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى اخره والنص فانا نلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان الثنين مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس بثنين وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يكون مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل والاولان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما يضاف هو عليه من الافراد حسب تكثر المهيات اي المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف مهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز ان يكون له

افراده مركبة مختلفة الماهيات بذواتها او بفصولها النوعية لما هو جنس لهما ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون

افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فلا تمايز للوجودات الخاصة

بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن

الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام ماهيتها

اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص وبقي البحث في الاطلاق

بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها

بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار

بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود

الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا من افراده

ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته

لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل

الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود في الخارج اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى

وتسلسلت الوجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما يعرضها ليست

ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة

لمعروض بل انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا

مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فكذا الشيئية عبارة عن الوجود

او عما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء

مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة في

الخارج سواء كانت معقولات اول او ثوان وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هي تعرض لخصوص

الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة او لا

غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط

وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم

غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وجهة المخالفة

ان العدم نفي محض لا يتحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب

ان العدم متحقق ههنا ومشار اليه عقلا فقال صاحب المواقف الحق ان تمايز المعدومات فرع الخلاف

في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن

اختص التمايز بالموجودات في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم تكن في ذلك التمايز لكونها

الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير واما المعقولات الثانية

فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية

بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها

اي المعقولات الثانية

مسلوبة عنها

بحيث هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات

ومع ظهور وجه التفريع واما تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين

سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل

ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف

موجودة فيه فهي المعدومات المتميزة متمايزة في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له القائلون بعدم تمايزها الا يمكن اجرائه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لا لتجرح عن كونها اعداما بل انما لخروج عن كونها معدومات فالاولى ان يوجه بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم ان العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف عني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن ان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المصنف حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه لا شك انه لا بد ان يكون مهية متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله ربما يتوهم ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرناه هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد ففيه التوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لهما باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا لذلك كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا للعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعتبر ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل به على عدم

٢٩ الملازم ... والشيء يصدق عليه نقيضه ... الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول ...

قوله ولا شك انه

الاتصاف ... ضرورة ...

المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى
الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى الحد الاوسط فى البرهان لابد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذى هو المقصود والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت نسبة
الحكم فى الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم فى الخارج اولا والاول
يسمى دليلا والثانى لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت
وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد
علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم فى الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك
فسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ فى برهان الشفاء فصلا لبيان العلم اليقينى
بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون
النتيجة يقينية معتبر فى حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب الى المسبب
قلنا قد اخذ الشيخ فى هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له
سبب ثم اورد فى الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشىء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من
سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر
الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقينى ويكون برهان ان ليس
برهان لم انتهى كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم فى الخارج سبب يمكن ان يقام عليها
برهان انى ماخوذ من مسبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفى ذلك بل يثبته والثانى ان مراده باليقين
فى هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك فى جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قائل انا اذا راينا مصنوعا علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور
واما كلى كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو
ان هذا البيت مصور فليس مما ينتج اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذى كان
انما ينتج مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا فى اليقين الدائم الكلى واما المثال الاخر فليس المؤلف
فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو
مؤلف والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذى المؤلف وهو المؤلف علة المؤلف
فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر فى الشىء المتيقن باليقين الحقيقى لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف
شىء وذو المؤلف شىء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيمكن ان يكون محمولا على

المؤلف

قوله فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم اقول الشيخ وان صرح
بانفاء لكنه قد صرح بانفاء لكنه قد صرح فى الفصل
الثانى لهذا الفصل
بان ما لا سبب له
محمول له الى موضوعه فاما ان يكون
بينا بنفسه واما ان لا يبين البتة بيانا تعيينيا
بوجه قياسى [illegible] الوجه [illegible]
والطلب جميع ما [illegible] تفصيل كما هو دابه وهذا انظا [illegible]
ما فصل ما ذكره هناك فليتأمل فيه [illegible]

قوله علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج

يعني قوله اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج
على ان يكون عدمه لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بذلك
يعني بل لا يجدي في المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان الاتصاف بالشيء في الخارج فرع
تحققه فيه مع ان الاعدام قد تكون عللا للموجودات
في الخارج كعدم المعدوم وارتفاع المانع مثلا
يمكن ان يكون مراده بالعلية العلية
الفاعلية اذ لو كان عدم العلة
علة لوجود عدم الشيء في الخارج لكان علة فاعلية
له استغناء الشيء عن غيره ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك

المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لم
يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة
بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس
استدلالا الا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة
واعلم انه لا سواء قولنا ان الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولنا انه علة او معلول لوجود
الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود
الاكبر في الاصغر ومثل المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف
وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس بانيّ
وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس ببرهان انيّ وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على
المعلول برهان لمي وبالعكس انيّ لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على
العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم
بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على
وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي
وبعد سطوع الحق من ان البرهان لا اعتداد به اما اشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما
بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان البرهان الانيّ يعطي في مواضع يقينيا دائما واما فيما له سبب فلا
يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان لمي لان عدم المعلول في نفس الامر كما له علة في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان انيّ لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن
فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج
فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى هنا الاول
تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا
اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين
مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي
ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ
العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة
في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة

بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح فى ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا فى الذهن فانه وان لم يتحقق الا فى الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه فى الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فيه والعلية انما هى لوجود عدم المعلول فى الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة فى العموم والخصوص وجودا يتعاكس فى العموم والخصوص عدما يعنى كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص فى الصدق لا فى الوجود يحتاج الى التكلف فى تصحيح قوله وجودا وعدما او تصير المسئلة من المسائل المشهورة فى علم المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر وان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشئ والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقائضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم فى العدم وهو سؤال مشهور للكاتبى اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه فى كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفى والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشئ اما ان تكون بغير ذلك الشئ او لا والاول هو المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم وانما جعل الوجود اولا جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشئ فى نفسه ووجود الشئ لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشئ ويسمى فى المسئلة التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين تنتبه مواد ثلثة اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لانه تلك النسبة فى نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت فى التعقل لانه على وثاقة الرابطة وضعفها هى الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة الموضوع الى المحمول ان كانت هى استحالة الانفكاك فالمادة هى الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هى استحالة الثبوت فالمادة هى الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان اولا هذا ولا ذاك فالمادة هى الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التى هى عارضة لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التى هى معروضة له وكذا العدم يعنى عدم الشئ ايضا على قسمين عدم الشئ فى نفسه وعدم الشئ عن غيره والاول يكون محمولا والثانى رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخرج عن المواد الثلث لان المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان

ابطة كما ان مفهوم ما دل على معنى فى غيره يصدق على ٣٢ ... يمتنع ان يكون نفسه ... يمتنع ان يكون نفسه كلمة ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين بالذات فان معنى الاتحاد بالذات ان يكون هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم واخرى انه رابطة وليس مفهوم وجود الشئ لغيره ولا ما صدق هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه فلا يصدق عليه

المحمول هو العدم او مفهوم ما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء

كان المحمول هو العدم او مفهوم ما سواه وعلى التقديرين يثبت فى تلك النسبة مواد ثلث بالبيان الذى

اشرنا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة فى

ذكرهما فى مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة

ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انه نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما اللهم الا ان يقال

اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع و

المص خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة

سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا

يتخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما فى انفسهما واعتبارهما

متعلقة والثانى ان المادة على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة

المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راى قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة

الايجابية ولكل كيفية نسبة ايجابية فى نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب

والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراى القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية

ولراى المتاخرين ايضا حيث حصرها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى

يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود

الشئ فى نفسه فاذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع

الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب

العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انه اعتبرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها

والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها

واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى ثم وان معناه انها واجبة الثبوت لا وبعد انما

المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود فى انفسها لا ان تكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى

تعريفها كالوجود اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود

بديهى والتعريفات التى ذكروها بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية

عن التعريف لان كل احد يعرف معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه

الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر لانهم عرفوا الوجوب باى وجوب

المحمول الذى هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا

كلا من الامكان والامتناع وقد توجد تلك الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى

٣٣ قوله ويعم رءى قدمائهم الخ قال الشيخ فى الشفاء واعلم

ان حال المحمول فى نفسه عند الموضوع لا التى بحسب بياننا و

تصريحنا به بالعقل الشئ

كيف هو دلالة التى يكون فى كيفية

نسبته الى الموضوع بحسب حال التى للمحمول

عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق

او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فانا ان يكون الحال الاول

ان المحمول يدوم ويجب صدقا ايجابية يسمى مادة الوجوب كحال

وكانت ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث

لان جهة هذه القضية مع ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة

لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح عليه العلماء

يكون الامكان الخاص وايضا هذه القضية

كاذبة لان حال هذا الكتاب مرة

المحشى وانتم الاعزا

كلام نقله السيد فانه بحسب ... ان هذا الاعتراض

كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام الثلثة في الصدق

ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان كل محمول سواء كان وجودا او غيره

الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة

اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة ولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث

هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها

ايض حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها

او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل

لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع على الاخر فيستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا

لهما لكان مقتضيا لهما معا وهو خلف ولا يخرج بذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل بنيل الانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة

وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا

به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا الوجوده

ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته

والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة

للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سوى

وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب

والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها الا ان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا

لا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين

لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور

الا فيما لذات مغاير للوجود وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء

قد قسموا الوجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو

الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم

للوجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل

في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه

لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته

وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا الوجود

موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال ان الواجب الذي

هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي

قوله فهو خارج عن المقسم قيل لا يلزم من كون ذاته عين الوجود ان يكون خارجا عن المقسم فان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق عليه انه ذات لا يصدق وجوده ولا عدمه الاول فلعدم التغاير واما الثاني فظ فيلزم الدخول في قسم الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه لو اقتضى تقسيم الذات بالقياس الى الوجود

من جميع جهاته وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافيا لوجود غيره فيكون كلاهما مستفادا بالاخر في وجوب غيره الوجود وتسلسلا بين وان واجب الوجود لا يجوز ان يتنبع وجوده عن كثرة النسبة وان واجب الوجود لا يجوز ان يكون بحقيقة التي مشتركا فيها بوجه من الوجوه الى غير ذلك من الاحكام المذكورة للواجب الوجود التي يرجع عن القسمة ومن البين ان ما له الاحكام المذكورة لا يكون امرا عقليا لا وجود له فلا

هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى
اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن
ما لا يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا
من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته
ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما
لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارئ تعالى مثلا في قسم الممكن اذ لا ثالث لهذه الاقسام فالاولى ان نختار ان الواجب
ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من
ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان و
الامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود
بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على
هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا
بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن
يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص
فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه
عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم
ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا
من ذلك لا يقال مرادهم بان الوجود الخاص الذي هو عين ذات البارئ موجود بالوجود المطلق لانه
يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارئ موجودا بوجودين
انه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص فلا
محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان
ذات البارئ على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا يمكن اتصافه بالوجود الخاص
بل لا اتصاف هنالك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو
الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين
وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب ماهيته
ووجوده مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون
ذات البارئ عين الوجود وهو ان يكون ذات البارئ تعالى في اعلى مراتب الموجودية وتنورد لنا ذلك

٣٥ مذاكت ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار
وهكذا الا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة حتى يلزم التركب
في ذاته ولا ان شيئا
فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة
حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية فلا
طال عمره

٣ وقد يكون لعوارض مفارقة وللقسمة الاولى
لا يمكن انقلابها ولا يصير احد القسمين معروضا لمميز الاخر الذي به وقعت
القسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت فان الحيوان باعتبار طبيعته
الصامت قد ينقسم الى طبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة يعني
فيسمى المتحرك والساكن قد تعرض لعارض الاخر فينقلب المتحرك
ساكنا وبالعكس وقسمة المعقول بالواجب الذاتي و
الامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم
الاول لاستحالة انقلاب الواجب
لذاته ممتنعا لذاته او
ممكنا لذاته
وكذا الى قيان كشف المراد للعلامة اسمع قدس سره ونور ضريحه واعمم تعاً

مقالة

مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتحقق والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتحقق ممتنع والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما ممتنع فلا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما تصور في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في مثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاول المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر الى الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي تعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابلية الظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها احوالها في الامور المعنوية المعقولة

ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يتصف الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير فح يكون القسمة فيهما مانعة الجمع بينهما لا يستلزم اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن الممكن الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن فهو لا يصح اذ الواجب بالغير بسبب علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير

مصروفا للممتنع فقد زال انفكاك الممكن عن الذات وانصف
بصفة الممتنع فما ذكره الشيخ جار على التقديرين
ولا يتخلف عن ذاته صاحب المعتمد
كيفية النسخة
ملا جلال
كبير

علته فيصير واجبا بالغير بها منعة الخلو بين الثلث اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كليهما بالغير
فى الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لامتناع الخالى عن وجود علته او
عدمها واليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى واحد الباقيين واقول انت خبير بان
هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشئ الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة
وان اختلفا فى السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن
ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات البارى تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان
الوجود ضرورى الثبوت له واذا قلنا شريك البارى تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود
ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه يعنى اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فيصدق كل منهما على الاخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما
فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كلما
هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو
امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة فى استلزام كل منهما الاخر وذلك لان وجوب
الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان
النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان اقول
لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين
بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما
وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه
لم يقل هذا الحمل انه غير صحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد
يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعنى الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعنى
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فيكون الموجود بالامكان العامى اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاص ويكون المعدوم بالامكان العامى اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصى قيل اراد بعموم الامكان
اما عموم المشتق منه ... العموم بحسب التحقق لما بيناه انفا من امتناع الجمع بين تلك الكيفيات
اقول فيه ايضا ما مر من انه نقدم وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود الذى ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن
العدم الذى ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساويه ثم لما نقله الحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل فى سلب الضرورة
وكان المادة التى لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان

٣٧ فى المقيدين فى هذا كلامه انهم يريدان مطلق مفهوم
احدهما صادق على مطلق مفهوم الاخر كليا بل انهما يتصادقان
كليا اذا اخذا مقيدين
بالاضافة الى ذات واحدة كما فى
المثال المذكور فان القيام معنى مع عدو
زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام
وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل
المنبئ عن كرامة متعلقة ومعنى الاهانة الفعل المنبئ عن هوان

صورة الدليل سند والامر فى مثل ذلك هين والجواب ان
هذه المناقشة لا يجدى كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور الفعل
بازاء المجموع المركب منهما دون المقصد فان ذلك لا يقدح فى
المقصود ...

حاملا صغير
عليه ...

فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى

الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف

بصرافة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه

لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه ولظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه

في احد الزمانين وان لم يمكن لنا تعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه

او لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره

ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد

بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال

بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فاذا انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل

تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا

في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط

المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال ثم

ايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في

الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي

الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع

النقيضين واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان وقيل الظاهر من

اشتراط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما

يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان

الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم

محذور والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب

العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب

ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من

الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق

الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا لوجود

منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولاستحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي

بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق

الشيء الا على المعدوم اوجب كونه معدوما وليس الامر هنالك كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب يصدق

الحصول وقد انقضى والمستقبل لم يتصف به
٣٨
بعد فالقبض تخصيص صرافة الامكان بالمستقبل فان الحصول

المقتضي ليس متحققا

في الان كما ان الحصول المستقبل

كذلك ولا فرق بينهما الا ان الاوهام العامية

تذهب الى ان الامور الماضية متحققة في الزمان الماضي

على نحو الامور التي تغيب عنا مع بقائها ولا اعتداد بشديدة

الاوهام لا قلة الكبير

متنافيان اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجوب الى الماهية

وليس لها تحقق في الاعيان لوجوده منها ما هو مشترك ومنها ما هو

مختص بكل واحد اما المشترك فادل الاول ان هذه الامور يصدق على

المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب

العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم

عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل

يعني لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان فاتصاف مهياتها بوجوداتها لا يخ عن احد هذه الأمور وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو مح وفيه نظر لأنه انما يلزم التسلسل لو كانت هذه الأمور الثلثة بأجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف مهيته بوجوده لا يخ عن احد هذه الأمور قلنا نختار ان اتصاف مهيته بوجوده بالأمكان لكن الأمكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لايق يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالأشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الأمكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معا وهو مح لانا نقول لا يمكن اجرائه في الأمتناع اذ لا يمكن ان يق لو كان الأمتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سياتي اجيب بما سياتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الأعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الأول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب علة لوجوب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالأمكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لأن زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الأعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان ونحو ذلك لا ينافي امكانه ولا ينقض وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لأن زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لأن الكلام على تقدير كون الوجوب من الأمور العينية لا من الأمور الاعتبارية ولا شك ان الأمور العينية اذا كانت

٣٩ على ما ذكرنا اي ل في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير منشأ الانتزاع العقلي الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار ذلك النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر مطابقا للعقل

فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الذي ... بحيث يصح ان يحكي عنه بهذا الحكم ... يستحيل ان يكون موجودا في نفسه ... فان المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه ... فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء هذا موضع المناقشة من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر عنه ان كان موجودا

معدومة

معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع بالزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب والاشك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم لازم لامكان اللازم واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان نمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وتوجيه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجبا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء فنقل الكلام الى الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجود موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفها جعل صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضا الا اقتضاء والاستحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضا امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل اياها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وحينئذ لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع

قوله فان عدم الاول الخ ايضا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان موجود الملزوم ٤٠
بدون اللازم وهو
ينفي الملازمة بينهما والجواب
ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته ولا نسلم ان هذا قول بالامكان
بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة
ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير للامكان
في ذاته بسبب الغير وشتان
ما بينهما ملا جلال صغير

خارج عن الموضوع والمقابلة بينهما شبه جهة الاضافات فظران
سطان الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون
ذات الموضوع مع مبدء المحمول وقد يكون
ذاته مع امر آخر مباين له ولذلك
ترى الشيخ تغير عن التقييد
بالحدث
في الذهن نسبته صورة ان السلف الى الاشياء انفسها بانها انطباق
ماوجدناه ولم يتيسر لك رتبة في ان اتصاف الذات في الخارج مثلا

النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل ان لو كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يجعل اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لان الصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه ينتقض بان ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا او وجوديا فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كما ذكر ما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود بضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه يمكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور في التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي وحينئذ يلزم ... واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده

قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته
اقول هذا جواب
عن ما استدل ...
على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان
عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لعدم التمايز في العدميات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق
واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع كشف المراد للعلامة
الحلي قدس سره ورفع
مقامه

قوله ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون
ممكنا فكان موصوفها اولى بان لا يكون ممكنا الامكان العام المتقيد
بطرف الوجود وينتقض بالواجب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد
الامكان الخاص لكان منعا لا نقضا ...
هذا التقدير يلزم وجوب
الممتنع وهو محش
ما حال
منه
قوله

اذ على ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا منع الكلام بدونه واظهار الملازمة ولا تقريبه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها وقيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو انه لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن ذا امكان لانه على التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان نوان تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن ذا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فان هذا من ذلك والوجوب شامل الذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل الامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل الامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب ولا الممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لتلك الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل الغير الا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان الخ كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستندة الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق والصواب ان يتم ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته

لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له
بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي انه لا نفقد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر
الى شئ واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزوم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات
لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع
لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات
فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد
زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الممتنع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى
الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال الواجب بالذات
بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال
الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان
الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد بالامكان بالغير
قياسا على الوجوب بالغير والامتناع ان لا يقتضي الغير وجود المهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير [تقتضي] الغير
وجودها والامتناع بالغير ان تقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود المهية لا
ينافي اقتضاء المهية لوجود نفسها بل المهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا
بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا عدم اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي
اقتضاء المهية عدم نفسها بل يلزم لان المهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان
ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي
فنقول ان اريد بالغير غير المهية مط فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود
فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين
فيحتمل ان تقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايض فانه لا استواء
فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايض
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار
الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها او عند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما الى المهية وعلتها

فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجود

لغيره ومن ههنا يعلم انه يمكن ان يمنع استلزام لزوم توارد
العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة حتى يمكن اثباته بانه لو كان
معلولا لغيره لكان
هو كسب ذاته جائزا ان يكون
ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته
على تقدير عدم تأثير الغير فيه واجبا بذاته او ممتنعا بذاته
وكلاهما مستحيلان لان سلب تأثير الغير امر مغاير لذاته
او لا معنى ثبوت الشئ بسلب غيره واجبا بذاته او ممتنعا بذاته

عرفت نعم القياس على الامكان بالذات يقتضي ان يكون
معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات
وجوده ولا عدمه سلب الاول يقتضي الاضرورتهما والا
لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى
ان المقصود بالامكان
بالغير ههنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذي بني

يثبت بها بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي لا مأخوذة
مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها وكذا غير مأخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة
بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون
الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى
الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا
اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة وما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا
فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين
سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع
بالغير لما مر بيانه آنفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان
وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته لانه لما امكن حلوله في غيره
فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود
شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى
مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى
مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن
العروض ان يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي نحو كان بل هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في
محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر
فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ويمتنع الوجود في غيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها
في غيرها اما حلول الاعراض في موضوعاتها فلانها جواهر واما حلول الصور في هيولياتها فلانها مجردة وانما
لحظ الذهن الممكن موجودا طلب لعلته وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا
فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لحظ كون الشيء بحيث يتساوى
طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح
احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده
مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق
بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره
الى المؤثر فيقتضي ان الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة

الانحناء المدرك بالوهم مثلا بالقياس الى الخط من حيث كونه وصفا له شان السواد المدرك بالبصر مثلا بالقياس الى الجسم في كونه مختصا به وتابعا له فليس من شان الاختصاص الناعت وجود الناعت في الخارج بل يكفي فيه الوجود في نفس الامر ولا ريب في وجود مثل الاستقامة والانحناء في نفس الامر ولا في كونه مختصا لموصوفه باعتباره [illegible]

قال ولا منافاة بين الامكان والغيري اقول قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا

ممكن الثبوت فلازم امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه
وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات او واجب الثبوت
لغيره كالاعراض والصفات كذا قيل

قال ولا لحظ الذهن الممكن الى قوله [illegible]
[illegible]

او معلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ثم اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمقدم
لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد
معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صدر عن علته
الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى
فح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين
على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا
لا يتوصل اليه الا بالعقل الاحوال البين لزومه فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام
امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا
انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار منحصرة فيهما لا انهما البتة مستقلان في العلية لسبب خارج عنهما فلما استلزم العلم
بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا
جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن متساوي طرفي وجوده
وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على
الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت
الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس
الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها او اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث
يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض
حادث واجب بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة
لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية للوجود لكونه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا
لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث
وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود
فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان متأخر عن الماهية
نفسها [illegible] لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا
يوصف الماهية [illegible] بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية
ولا وجودها حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث

بدل الخشب
ملحوظ بالقضية
مطلقا فلم يستلزم الصوت
عنده وجود الخشب فلم ينفر ونقله
المعترض ولم يعترض عليه ايضا في خلاف عبارته
لا حلال كبير

قوله اجيب بان الامكان الخ تحقيقه ان الحدوث كيفية النسبة
الفعلية فيتأخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان فانه

يتم المطلوب سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا اولا وقد لا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب والامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح نظرا اليه ذاته انه لا يتصور الوقوع بدون الرجحان واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف راجحا به لم يكن السبب سببا وان صار راجحا لزم مرجوحية الطرف الاول لذاته غير اولى ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اولا بانه قيل الفرض جواز ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ويمنع انه يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح و المرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع و الخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه له بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور واجيب بانا ان قلنا اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا انه وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه لما كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مستلزما لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا اذ اعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه ودعا قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فهذا ريد به عدم الالتفات اليها لا يخل في كون الذات مستلزما لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك تم ويمنع نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا نقول يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوالها بالذات وهو ممنوع لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة

اليها

حاشية صفحة ٤٢ قال ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اقول اولوية احد الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع طرف الآخر وهذه الاولوية الخارجية

حاشية صفحة ٤٢

قال وهو سابق او وثيقة وجوب ... عنه قضية فعلية اقول الحكم بكون موجودا او معدوما فانه محفوف بوجوبين احدهما الوجوب السابق ... وهذا الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية كشف المراد للعلامة الحلي

ايضا حاشية صفحة ٤٢ قال والامكان لازم وان وجب الماهية او امتنع اقول الامكان للممكن واجب لذاته لانه لولاه لامكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة او ممتنعة وقد بينا استحالته فيما سلف كشف المراد للعلامة الحلي

... مقارنة وجوب الوجود بجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة كشف المراد للعلامة الحلي

حاشية صفحة ٤٢ قال ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص اقول الوجوب هو هنا تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له كشف المراد للعلامة الحلي

قدس سره ورفع درجته

واعلى مقامه

وورد في كثير من عباراتهم لسقط هذا الايراد فان ما يستلزم ذاته عدم سبب الطرف المرجح يكون ذلك الطرف ممتنعا بالنظر اليه سواء كان ذلك الاستلزام بسبب او بدون ذلك السبب على الاقتضاء او بسبب ام ذات الممكن ملا بكبير الجواب

للبها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة
لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف لا اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر
خلافه واقول ان تخيير مابين هذا الجواب في التحقيق تسليم الاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان
الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف
المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول
ما كان مقتضيا لذات الممكن هف قيل لو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد
الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف
المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم
الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضنا
محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب به امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم
وقوعه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان
اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف
اذا ثبت ان اولوية طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا تضر بنا ثبوت تلك الاولوية ولا يحتاج الى نفيها اذ المقصود
من نفيها وقوع نوتم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى الغير
لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون
الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض
ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هنا سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى
مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما قيل من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات
مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب لعدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول مدفوع بان الممكن
المفروض ليس معلولا للشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا
يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل
يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع
الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك

الأولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك

الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فلها

ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الأولوية في وقوع الممكن بل

ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وننقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا

يلزم التس وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجوب اولا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا

يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حالكونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد

الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول

لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وما لا يخ عنه اى عن هذا الوجوب قضية فعلية لان

كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد بالوجوب هيهنا ما هو اعم من وجوب الوجود و

وجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه

عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق والامكان

اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته الامكانية فما

قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخ فعليته عن الوجوب اللاحق فهيهنا وجوب

لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود

لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات ملازما لماهية

الممكن تكرارا او نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف

فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق

بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بسبب القرب من الحصول والبعد عنه

بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة

لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها وبعده بعد

الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض

الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات واراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان

الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المص سيبطله وهو غير الامكان الذاتي

فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد

بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة

النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم

بماهية الممكن لا بمحلها ولانه متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجو

الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان و
لانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل
كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث فالقدم
والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف
بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ
حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به
ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر
مما مضى من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس في صفات الواجب كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى الحادث
بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني
والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا
الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا
من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي
فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهنالك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من
افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من
افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم
اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث
الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما
بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه شرائط التاثير وارتفاع
الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة
بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية
وحدها في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع انضمام شيء معها
من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر
هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية
كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع

[illegible]

انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك انه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها ومع لا ينعكس التقدم بالعلية على التاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول نعم تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك انه اذا كان وجود هذا عن آخر فقوله معناه اذا كان وجود هذا عن آخر فقوله معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا الشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وينفرد عن المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا فذلك التحكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما يشمل تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كتقدم موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف المتقدم بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بحسب ما يجعل انت مبدأ فقد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك

انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار موجودا اولا فالمتقدم هو الكثير فالواحد هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتاخر ولا يحصل للمتاخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك قال الشيخ وقد يقال انه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا ينفك عن المعلول فالتفاوت انما يكون في ان احدهما يجب

من كلام الشيخ وجعل كلامه على انه قد يقال امي حمل المتقدم بالعلية ايضا فيكون من معاني القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى

تم هذا القول لو يدلعه

شيدنا
معانده بدى
الناصر الصادق

قوله اقول مدفوع بان ذلك ... عرض هذه ... سبق بعض اجزاء الزمان على البعض انما هو باعتبار عدم اجتماعهما والمتقدم

٥١

بالذات ليس
بهذا الاعتبار بل
باعتبار التوقف فهو نوع
مغاير له في نفس الامر انه ربما اجتمع
في شيء واحد كالمتقدمة فانها من حيث انها
لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث يحتاج
اليه المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخفى بالمقصود وجه
تغاير التقدمين في جزء الزمان لو فرض ان بينهما ترتبا في الوجود

اذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس او بالشرف

وهو ان يكون السابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبته المتكلمون

فيما اخواه السبق مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم

واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها

علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتهما ايضا لان الزمان

متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما تقدم من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز

اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة

المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما

مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان

ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون

بالرتبة فان الامس سابق على اليوم فالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود وذلك

امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضيا اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف

المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان

ليس كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب الى المسبوق الى ما فرض

مبدءا واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضيا

مفارقا لاين السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لم لا يجوز ان يكون السبق الزماني ايضا

راجعا الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو وسبقا زمانيا لان زمان وجود

زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو وسبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود

عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد

الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا

المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان

لم يحتج الى زمان مغاير لهما لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما

لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه

اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو والمحاوران يقول لم اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود

زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه

المحاوران يقول ايضا لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم

والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقول لم اذا قلت انه متقدم عليه اقول وفيه بحث لقائل ان يقول لان معنى السبق

الزمانی لوکان ما ذکروه من غیر اعتبار امر اخر معه لوجب ان یکون سبق العلة المعدة علی معلولها ایضا

سبقا زمانیا لان لها ایضا قبلیة لا یجامع القبل معها البعد واما ثانیا فلان انقطاع السؤال عند قولنا

امس متقدم علی الیوم انما هو لان التقدم علی الیوم ماخوذ فی مفهوم لفظ امس کما ان التاخر عن الیوم ماخوذ

فی مفهوم لفظ الغد فلو قیل لما قلنا امس متقدم علی الیوم کان کما لو قیل لما قلنا ان الزمان المتقدم متقدم

علی الزمان المتاخر وهذا مما یعد سخیفا وکما ان انقطاع السؤال عند قولنا انک کانت فی الزمان المتقدم و هذه

کانت فی الزمان المتاخر لا یدل علی ان التقدم عرض اولی للزمان فکذا انقطاع السؤال عند ما ذکرتم لا یدل علیه

ولو سلم فانما یدل علی کونه عرضا اولیا بمعنی عدم الواسطة فی الاثبات لا فی الثبوت وذلک هو المط کما لا یخفی

هذا القسم من التقدم مبنی لابحاث کثیرة بین الحکماء والمتکلمین منها ان الحکماء لما جعلوه راجعا الی التقدم الزمانی

ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحرکة والمتحرک اذ لو کان الزمان حادثا لکان عدمه سابقا علی وجوده

سبقا زمانیا فیلزم وجود الزمان حال عدمه والمتکلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان

علی وجوده تقدما یستحیل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غیر ان یکون مع عدم الزمان زمان والحصر بینهم

والحکماء ربما قالوا فی وجه الضبط المتقدم اما ان یجامع المتاخر فی الوجود او لا یجامع المتاخر فان لم یجامعه فهو

التقدم بالزمان وان جامع فاما ان یکون بینهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثانی اما ان یکون بینهما

احتیاج او لا الثانی التقدم بالشرف والاول اما ان یکون المحتاج الیه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلیة

والثانی التقدم بالطبع اقول وانت خبیر بانه یلزم علی هذا ان یکون تقدم العلة المعدة علی معلولها تقدما

بالزمان لا بالطبع فالاولی ان یقال المتقدم ان احتاج الیه المتاخر فان کان کافیا فی وجوده فالتقدم بالعلیة والا

فبالطبع وان لم یکن محتاجا الیه فان لم یکن اجتماعهما فی الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بینهما ترتب فالتقدم

بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ایضا لانه مضایف للسبق فاذا عرض سبق

بمعنی من تلک المعانی لشیء بالقیاس الی اخر عرض للاخر تاخر هو مضایف لذلک السبق بلا اشتباه واما اقسام

المعیة فلا خفاء فی المعیة الرتبیة سواء کانت عقلیة کمفهومین متباوین واقعین فی مرتبة واحدة من

المفهومات المرتبة فی العموم والخصوص او حسیة کماموین متحاذیین ولا فی المعیة بالشرف وهو ظ ولا فی

المعیة بالطبع العارضة لعلتین ناقصتین لمعلول واحد کجزئین لشیء واحد فانهما فی العلیة معا والذات الشیء

العارضة لمعلولی علة واحدة ناقصة کامرین اشترطا بشرط واحد فانهما معا ایضا فی المعلولیة لتلک العلة

الناقصة وانما الخفاء فی المعیة بالعلیة العارضة لعلتین مستقلتین لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد

علتین مستقلتین علی معلول واحد بالشخص والعارضة لمعلولی علة واحدة مستقلة مطلقا علی رای المتکلمین و

اذا اختلف الجهتان علی رای الحکماء ولا فی المعیة الزمانیة علی رای المتکلمین واما المعیة الزمانیة علی رای الحکماء

والمعیة الذاتیة علی رای المتکلمین ففیهما نظر وتامل لان المعیة عبارة عن سلب التاخر والتقدم فی المعنی نسبه

قوله ولو سلم فانما یدل علی کونه عرضا اولیا الخ لو کان بواسطة فی الثبوت لصح السؤال لم وان کان 52

بدیهی الثبوت

وذلک ظاهر لان تدبر

الان لا یبقی السؤال لطلب

ملا جلال

قوله والحکماء ربما قالوا فی وجه الضبط الخ قد علمت المعنی

المراد من التقدم المشترک بین اقسامه علی ما نقلت عنه

عند المتکلمین بین المتضایفین ... ولا مشتبهان ان حریها

معیته زمانیة حقیقیة علی مذهب الحکماء

المعیة الزمانیة بینهما لو فرض حدوثها

زمان واحد

... ان الوقوع فی الزمان الواحد فلا یکون المعیة

... علی کون المتقدم والمتاخر زمانیین کالجنین

ملا جلال الدین رحمه الله

الى التقدم والتاخر وما قيل من ان المتقدم في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير متحقق لان المتكلمين لا يجعلون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان السابق على وجوده مسبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقولته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى ما لا يتم التاثير الا به من الترتب العقلي يكون اولى واكمل فيما اعتبر السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو يمتنع في السبق بالعلية وبالطبع ولذا قيل انهما سبقان حقيقيان وتحفظ الاضافة بين المضافين في انواع اي انواع التشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متحفظة بين مضايفيهما يعني تاخريهما في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما يعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما كما في التقدم بالشرف وبما كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يؤخذان حقيقيين وقد يؤخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين اصطلاحا وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لانه مصطلح اهل الكلام والفلسفة بعضهم اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقول كون وجود الشي مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقول كون وجود الشي مستمرا في جميع الازمنة

الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون

للزمان زمان آخر و يتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه

لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان

وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر

ح في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث

الذاتي متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود

الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء

في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وبالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان

ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير

واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن

وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في

اثباته ان اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه

تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع

حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله

بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات

دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ

لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا

لزم حدوث القديم لان القدم صفة خارجة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم

يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك

قط ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين و

اما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يق لو كان

الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى

يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما

بالذات ويمكن ان يوجه مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون

العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول انما يلزم من اتصاف

شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيانه

ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا

قوله فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى

مكشوف قلت في الحواشي ام كيف الحكماء بذلك ... عمع ٥

ان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف

ولا انهم جعلوا المسبوقية

اعم من الذاتية والزمانية وكو

قالوا بذلك لفوتوا المعنى المتعارف

من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث

عليه مجرد اصطلاح واعترض عليه بانا لا نسلم ان

الحدوث الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل هو

عندهم المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما كما سيجيء افزك

اعتبارين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم كون القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذا نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يمكن المناقشة بان القدم عبارة عن لامسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لامسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل فانا نقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يلزم التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود انه كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل

صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا الا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة فيه وايضا لزم ان يكون

قال ويصدق الحقيقية منهما اقول الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره او لا والاول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لاستلزامه اجتماع النقيضين فاذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركب المنفصلة الحقيقية منهما كشف المراد للعلامة قدس سره ٥٥

قال ومن الوجوب الذاتي والغيري اقول هذا اصح من ... وهو لازم الشيء الواحد

... الا بعد وجوده بالفاعل ... بالتقدم فيصدق الجزء الآخر كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره وادام نفعه

قال ولا يزيد وجوده ... والا لكان ممكنا اقول هذه المسألة تشتمل على بحثين البحث الاول في ان وجود واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته او شيئا خارجا لكان صفة لها فيكون ممكنا فيفتقر الى علة فتلك العلة اما ان تكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته والقسمان باطلان اما الاول فلان العلة متقدمة ... فيه وهي موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان بغيره الوجود عاد البحث اليه ولزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وان اثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثرا في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود ...

للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه مح ضرورة فان مطابقة احدى المغايرتين لشيء لا ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء والحكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما جزمت بكونه محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتخائل في المرات فان صورتين متغائرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس بشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان تنتقل النفس صورة مطلقة تخصه بخصوصه واخرى لطابقه وبين نوع واخرى تطابقه وجنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شاركه غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فاذن فلم يكن مركبا في العقل الا انا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزء من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شيئا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر او بالعكس والاول مح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والحال الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم لو كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء ماديا يحل فيهما الجزء الصوري بل لا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا تزيد وجوده عليه والا لكان الوجوب صفة له لانه ان لم يقم الوجوب به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له الصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون

قوله فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة الخ ربما يمنع ذلك و السند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور [illegible]
الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير انما ينافي وجوب الوجود ظاهرا وسيبين ما ثبت من ان التشخص الواجب بعينه [illegible]

حقيقة الواجب والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا

للوجود فيتقدم الشئ على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في

الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده

الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها

فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد به القيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله

المفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر ثابتا في الاعيان خارجية والوجود من المعقولات الثانية

فان قيل مدعاه كما تقدم وسيأتي انه لا شئ هناك هو الوجود المطلق كلا ينافي وجوده الخاص لانا نقول

لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق كالانسان وحصته ثم على انه ليس من

المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس صفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا

لا يلزم من ذلك ان الوجود خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصوده الاصلي لجواز ان يكون صدق

ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينيا لا بتحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي

يقوم بها يستلزم وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا والمعنى لوجوب الوجود ليس سوى كونه مقتضى الذات التي قام

بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به

الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان

معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه من معتمد الحكماء في اثبات

هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته

فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشئ بالوجود لا بد له من علة

بها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء

مال بعض متأخري المتكلمين ومنهم المصنف الى مذهبهم واقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو

الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشئ بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشئ بحيث يجوز ان يتصف

بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشئ متصفا بهذا الامر فان

الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض جاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان

يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف

شئ بامر ممكنا اما واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا

ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات

الواجب يجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود

فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة

الى العلة وترجيحها وما تقرر من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده معناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب نعم لا يكون آثارا له
وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب
والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك فالاول
يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض و
اللاعروض لعلة فيفتقر الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى
العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه
بانه يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروضه علة العروض وهو الواجب نفسه لا غير الثالث
ان الواجب مبدء للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدء لجميع الممكنات
وهو مع الاستلزام ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله الخ وان كان هو الوجود مع قيد التجرد
لزم تركب المبدء بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون
كل وجود مبدء للكل وجواز ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات
في الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس
ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود
عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح
ان يكون جزء للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان مجردا عن الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون
وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مع ضرورته امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع
في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود
المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا
فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا يرد الاول الوجه
الاول من تلك الوجوه الاربعة ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي
العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب
فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق

لذا

كذا نقول مبدء الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما

يلزم ذلك ان لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول ان لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول

ان ما به التشارك هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات

البارى نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم بتعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان

نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لتقليل عليه الباقى الثامن ان الوجود

طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها

بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتى فالوجود ان اقتضى

العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد

الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضى وليس

طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق

مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لايق لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الوجودات

لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك فى ذاتيا اصلا لامتناع تركيب وجود الواجب واللازم

بط لما ثبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لا نقيض تصادقهما وان ريد عدم التشارك فى ذاتيه

اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفى الاشتراك فى

شئ عارض هو مفهوم الكون فيجوز اختلاف جزئياته فى العروض وعدمه فان النور يصدق على نور

الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة

متخالفة الحقيقة بحيث يقتضى وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك

الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا التاسع ان الوجوب الذاتى اضافة تقتضى

فى الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده

زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها

اما هذا التقدم بالوجود فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الوجود هو الماهية من حيث هى فيتقدمه

ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية

الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه

بالوجود وتاثير الماهية من حيث هى فى الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع

ان يلحظ كونه مبدء للوجود مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد

ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا

لئلا يلزم اجتماع النقيضين بين المتنافيين بخلاف معطى الوجود قبل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم

قال والنقض بالقابل ظاهر البطلان اقول هذا جواب عن السؤال الثانى

وتقريره انهم قالوا ان العلة القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار

الوجود فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود الا بشرط الوجود لزم تقدم

الشئ على نفسه او تعدد الوجودات للماهية الواحدة وكلاهما محال

واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله فى العلة الفاعلية

والجواب ان هذا الاشتباه نشأ من ان الوجود

عارض للماهية عروض السواد

للجسم وانه

للماهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحلق فيها ويكون له تقوّم

كذلك بل كون الماهية هو وجودها وانما يتميز عن الوجود فى العقل لا غير

نقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية تقتضى لذاتها الوجود فيمتنع تقدمها

عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة

العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود

المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها لا

فى وجود نفسها ولا فى وجود غيرها هذا واجاب المص عن النقض فى شرح الاشارات بان كلام الناقض

مبنى على تصوره ان للمهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان

كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود

فان الكون فى العقل ايض وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان

يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية

بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود

وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان

المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية

عند وجودها فى العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة

ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم

كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان

حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك فى العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هى

متقدمة بالوجود العقلى ضرورة ان المهية تتحقق فى العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اريد انها

قابلة للوجود فى الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة فى الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود

منفرد كما فى اتصاف الجسم بالبياض وهو مم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام فى هذا المقام اقول هو

غير موجه بعد اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى

العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له فى الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية

للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك فى تقدم العلة القابلية ايض تقدمها بالوجود العقلى

من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجى كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لوجودها الخارجى للزوم

ان يكون الوجود العقلى لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجى فيلزم ان يكون عاقل قبل الوجود وهو

مح لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلى ان يكون الوجود العقلى للعلة متقدما على

الوجود العقلى لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلى القابلة لمهية الواجب على الوجود

العقلى لوجودها الخارجى لا ان يتقدم الوجود العقلى لمهية الواجب على وجودها الخارجى حتى يلزم ان

يكون

قوله كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها قيل هذا الكلام يحكم

من الشارح بناء على ما قرره الفاضل من زوجية الاربعة ليس معللا بعلة

واعلم ان مهية

الاربعة شرط اعداد

مجرد عن علة للزوجية لا من حيث

هى مجردة عن جميع ما هو خارج عنها فانها

لو اخذت بهذا الوجه لم يكن زوجا فى هذه المرتبة

ولا نقص من ان المهية من حيث هى ليست الا هى ولا

متحققة فى نفس الامر فكيف يكون المهية من حيث هى بالمعنى

المذكور علة لوجودها اقول لا نسلم المنافاة فان ما سبق هو ان خارجا

يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه

هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشئ الواحد قابلا لشئ

وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون

غير الواجب فاعلا لوجوده والتالي ظاهر لما سيجيئ من بيان استحالته واجيب بانا لا نم استحالة كون

الشئ قابلا وفاعلا وسيجيئ الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية

احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته

والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها

انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان

كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه

الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون

تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام

حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول يمنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق

لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب نفس غير الوجود لان كل مفهوم

غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه بالتغيير

واختصار للوجه السابق كما ان ما قبل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود

بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن

له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي

هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه

موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات

المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو

موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته انتهى الخطاب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون

الشئ موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق

وكون الشئ موجودا وكون الشئ متحققا عباراته والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على

ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة

فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم

التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر

من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن

قوله فان الوجود نفس التحقق فيه بحث اذ لا يلزم من كون الوجود نفس التحقق ان

يكون امرا يكون به الشئ متحققا اذ لا يصدق على التحقق انه امر

يصير به الشئ متحققا

اقول المراد بالتحقق كونه متحققا

كما صرح به الشارح حيث قال فان

الوجود والتحقق وكون الشئ موجودا وكونه متحققا

عبارات والمعنى واحد واذا كان الوجود نفس كونه متحققا

لا يكون امرا به يصير الشئ متحققا وتحقيق المقام ان الاعراض الموجودة

في الخارج كالسواد مثلا امر مغاير للاسودية به يتحقق الاسودية

٦٠

مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان الباري تعالى تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا تخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى الغير لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده الى غير ذلك من السلوب والاضافات الى الغير فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى الغير والا لكان واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله فيما في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان لوجوده وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغنائه الوجود عن المحل ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان لوجوده وجود آخر لان هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول انا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجب كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان لوجوده

عوارض لا يحاذي بها امر في الخارج المراد بما يحاذي في الخارج المحمول بها مواطاة دفع نقول الشيء في الكل ونظائرها من المعقولات الثانية مع وجود افرادها في الخارج دلو سلمنا انها اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم منها المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبادي فلا نسلم ان كون مفهوم من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج كيف وعليه مدار قاعدة ان ذلك المفهوم عارضا في ضمن جميع للاشياء في العقل فيكون باعتبار ذلك مخصص من المعقولات الثانية

قال وهو من المعقولات الثانية اقول الوجود كالشيئية وانها من المعقولات الثانية وليس الوجود ماهية الخارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الموجود ذوات ان اجزاؤه فيه ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون موجودا كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

اخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات

الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتها يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات

الثانية لان عوارض المهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس المهية في نفس الامر والامد

لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها

ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجي وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها الخارجي

كالاضائة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه

تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اول

والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل

فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهوما وقاسها

الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور او جزئها المشترك والمميز

او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن مهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى

غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم

بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية

والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات

الثانية اقول وكذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية

من حيث هي على ما سبق بيانه لا المهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية

الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون من المعقولات الثانية

ولعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف

الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في

العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف

بالوجود هو المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف المهية

بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو المهية من

حيث هي لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك

حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية

وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا امثال هذا موجود وهذا

ليس بموجود او لا يرى انه لما ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما

في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف

بشئ منها اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم وكلا استحالة فيه فى تصور النقيضين اذ اجتماع صورتى النقيضين فى العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتى النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما او الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية فى اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين فى العقل ولا ثبوتها فى العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة وهى ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا فى محل واحد فليسا متقابلين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتى النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج فى الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفى هناك ملاحظة العقل اياها فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو فى الصورة الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة فى العقل صورة ثابتة فى العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين فى العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة فى العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتى النقيضين لا يقال ثبوت الصورة فى العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج فى ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك فى ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح فى ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود فى الذهن هو الصورة المخالفة لذى الصورة فى كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق فى نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا ولا يلزم من وجود شئ فى العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شئ بكلا النقيضين او تحقق مفهومى كلا النقيضين فى نفس الامر اتصافه بهما او تحققهما فى نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدم نفسه يستدعى ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل محض اعتبار وصدق العدم اى حمل المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه

ان عدم المعدوم سلكم اقول القرينة على هذا التفسير قوله التقسيم باعتبار ذلك التقسيم انما ثبت هو المعدوم لا العدم وقوله ويصح الحكم الى قوله ولا تناقض فان هذا انما يلائم المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات فى صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه بالاحلال

بيان للسلم والوضع وارجاع الى العدم المطلق

المطلق في الذهن ويرتفع اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلق لكونه
متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فهو
الثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا و
لاحظه بعنوان المعدومية وقد عرفت ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث
هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا
كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وبين انه لو صح ذلك
لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق
الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم
عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين
وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم
عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف
الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض
قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل
من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان
للعقل ان يتصور جميع الاشياء ينقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم
بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم
الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما والحكم عليهما
غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ
بدل قوله ولهذا ينقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود ح يجب ان يحمل الوجود على
الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر
يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين
بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك
محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من
المتمايزين فان العقل ان يحكم بالامتياز بين ما له هوية في العقل وما لا هوية عقلية وليس لما
لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها

حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيحه يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية كقولنا هذا الجسم ابيض فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها واما وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في

نفس

نفس الامر وعدم مطابقته لمو المراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اوليس كذا

اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر

الشان والشئ وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان

الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان

لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل

قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون

حدوثه فبايهما تعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في

نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية بحسب مطابقته لما في نفس الامر

ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره

المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا

تصريح منهم بمباينتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة

وايضا فان المراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة ثم ان معنى

قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في

الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد

بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية ومما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في

العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه

فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر

ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات

في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان

جار في الاحكام الكاذبة ايضا لارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس

الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل

الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه

ينتقض بوصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف

العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ لما لا تحقق له معه وكذا

وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في

العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس

الامر للاكون غيره وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو مباين عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض متعلق كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان ينبغي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما تبين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع نبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هيهنا ليبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتوجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بثبوت بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا فان قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود لا يمكن ايضا ان يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت

ى عليه

قوله لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده لان مقصوده ان للعقل ان يتصور كل شيء وقد حصل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه حاشية صغيره ملا جلال

قوله واما ثانيا فلانه بعد ما تبين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية وثابتا باعتبار وغير ذي هوية وثابت باعتبار لا يندفع هذه الشبهة او منشاءها ان صدق الخبر مطابقته للخارج فيلزم ان يكون الكل من المتمايزين هوية ثابتة في الخارج فظاهر انه لا

قوله بل لا يكون هناك حمل حقيقي بل لا يكون هناك حمل اصلا

ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لم يحتج الى التصورات الثلث

تصور النسبة ثم يلزم ان يكون العلم

بني عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد
عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هنالك في الوجود بل ربّ موجودة لا وجو
لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري
والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا
كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه
لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات
المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام
حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا
ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام
حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان
وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في
القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان طرفي الحكم
لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر فمع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض او لم يكن
البياض قائما بالرومي لم يكن البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف
الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به فح يلزم
قيام شيء ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي
قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء
قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا نعم وانما يلزم
ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه
يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه
ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به
ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم
الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم تيا

اذا حصل في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل فيه الزوج د

٦٩ موضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد
وان اريد او الطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان
الطبيب هو
وابن عبد الله واحد
او عرض ان كان شيء واحد
طبيبا ابن عبد الله موضوعان في
محمول واحد عرضي كقولنا الشيء والجص
واحد اي في البياض او عرض ان حمل عليهما عرض
واحد انتهى كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو
يقتضي الكثرة او وحدة ما اذ لو كان الواحدة الصرفة لم يتحقق
الحمل والكثرة الصرفة للصدق وكما ان الوحدة على اثبات شيء

المحمول هو زيد اما مخلوطا بامر اخر او بدون الخلط وجهة اتحادهما اخر
زيد المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك يكون شرط الحمل
بديهيا كانك قلت زيد الذي ادركته الان هو زيد
او هو زيد الذي ادركته سابقا فاتحادهما
في زيد المكرر لا في خارج الذهن فانه
لا يكون ضروريا وفي القسم الثالث
هو الذي يسمى حملا وقول
المصنف قد لا يكون
احدهما
يشمل هذا القسم ايضا حاشية صغيرة ملا جلال دواني

اشتباه

امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشئ بنفسه اقول فيه نظر لان لمانع ان يقول لو لم يكن الحمل

صحيحا لثبت ما ادعيتم من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتكم هذه صحيحة و

لزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للمهية لا يستدعى

وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية تقريره ان يقال اثبات

الوجود للمهية يعنى حمل الوجود عليها يقتضى ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود

لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للمهية الموجودة فاثبات

الوجود للمهية يستدعى وجود المهية قبل وجودها وذلك مع اقتضائه ان يكون المهية موجودة

بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعى وجود المهية قبل

وجودها قولك والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا للمهية قلنا مسلم قولك فيكون

ثابتا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضى تميزها وثبوتها بل نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها

فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن المهية تقريره

ان نفى سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سويها من المهيات والا لم يتعين

تلك المهية من بين المهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية

ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرط السلب الوجود

عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها فى الخارج فلا نم ان سلب الوجود

عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفى تميزها فى الذهن فسلبه عنها

لا يقتضى تميزها وثبوتها فى الخارج بل يقتضى نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفى المهية

واما الاثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد

تميزها وثبوتها فى الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اى انتفائه وان كان شرطا

للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة فى الذهن بشرط كونها موجودة

فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هى مع قطع النظر عن كونها محكوما

عليها بالسلب فقد صارت موجودة فى الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة

عامة هى قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهى قولنا المهية موجودة فى زمان كونها محكوما

عليها وهما لا ينافيان السالبة المطلقة العامة اعنى سلب الوجود عن المهية فى الجملة واعلم ان اقسام

المفهومات فى القوى العاقلة كان موجودا فى الجملة الا ان الحكم بسلب الوجود المطلق والذهنى

عن تميزه من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما المحتاج الى دفع والحمل والوضع

من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هى فى العقل فلا تحاذى على افرادها

قال وسلبه عنها لا يقتضى تميزها الى قوله لكنه ليس بشرط اقول سلب الوجود

عن الماهية لا يقتضى ان يكون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة فى نفسها فانه

الاعراض فان تلك الاعراض يصير موجودة تلك النسبة

مسماى عين وجودها والمهية يصير بسبب الوجود اليها موجودة بداهى

عين وجودها فلا

جرم لا بنا فى عين وجود

المهية حاشيه صغيره ملا جلال

قوله فيكون حصول الوجود للمهية شرط السلب

الوجود عنها وهو جمع بين النقيضين الخ فان صدقه

يقتضى كونها غير موجودة ونفسه يقتضى وجودها لامتناع الحكم

على المجهول المطلق فالشبهة فى سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق

حاشيه صغيره ملا جلال

حاصله لم يتم الا التزام كون البحث عن العدم تطفلا كما ترى فى قواعد الكتب

ولو نفا اليه بهذا لما بين تجويزه بعض الاحتمالات التى هى منه

عن هذا الالتزام

ملا جلال

بالتشكيك فان اتصاف الجسم باللون ... كذا

الوضع فانا اذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد

والموصوف امر اعتبارى لا خارجى حقيقة فان الموصوفية لو كانت خارجية

لزم التسلسل وبيان ... لو كانت خارجية لكانت عرضا موصوفا

بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص
اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى
بالوضعية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة قد
نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون
له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد اولا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو
ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق
على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان والاعمى
موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
الشئ قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان
والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود
في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف
الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من
قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز
ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن
دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس
ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللاانسان
لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا بالذات
منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه
في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او
الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما
في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود فعده من جعل المحمول على الموجود
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب
اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من
المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني منكرون
اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع وايضا لو

بدلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصنا براهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
عليه لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح
الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم
عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ويساق الكلام الى آخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه
ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع
العود فانه يجوز باعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود
موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان
يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب مثل الايجاب في اقتضاء الاشارة
العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت
لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا فتمت المعارضة والا لم يتم دليلك هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما
ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود يدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل
على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيه
كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين محال وشريك
البارئ ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يمكن الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود
في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه
بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصور ها او يحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصور متصور او يحكم عليه بشيء من
الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في العقل او في
الذهن فهو مم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما هو عند المعتزلة القائلين بثبوت
المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم وانما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان
الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على
الهوية الخارجية اقول ان اراد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك
فذلك ليس بمسلم لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية في زمان كونه معدوما وان اراد انه
فذلك مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما لان اراد بذلك
وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا لحكمنا على زيد في زمان
وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه

٣٢ كشف فان قلت قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصح الحكم عليه بها فيه فيه منع ظاهر لان يريد بالمشبه ما افرزوه نعم يقال ان
ثبات المعدوم في الخارج يجوز ان يصح نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود وينبغي ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالتشخصات الذهنية

فان قلت المعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود قول
ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى
انه ممكن ان يعاد والحق الاول واستدل المصنف عليه بوجوه الاول
ان المعدوم لا يتميز هويته ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكم من
الاحكام فلا يحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بالحكم عليه بامتناع العود
فانه حكم والتحقيق هنا ان الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي
كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره
ونور ضريحه

فان قلت ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اقول هذا هو الوجه الثاني من
الوجوه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفي
محض وعدم صرف واعادته انما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه
في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل النفي بين
الشيء الواحد غير معقول كشف المراد للعلامة الحلي
قدس سره ونور ضريحه
وروح رمسه



اذ المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل الشئ انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل

العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به

في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو للزمان العدم بين زماني وجوده بعينه

وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم

تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شئ من

الاشخاص زمانا واللازم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك التشخص في طرفي زمان البقاء

والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل

في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه

من جملتها ضرورة ان الموجود المقيد بكونه في هذا الوقت غير الموجود المقيد بكونه في وقت آخر و

اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته

الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شئ واحد مبتدأ من حيث

كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع

بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد

لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان

لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض و

الا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق

فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه

بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين

الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص وايضا

فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق فان الوقتان كان من المشخصات لم يصح

قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد

بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة

العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان

وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما و

ذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم على المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا

في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد

عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول

مه سا والشئ مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا بنفس الذات من حيث هي فانه يستلزم ... حاشيه صغيره ملا جلال دواني

قوله صدق على

شئ واحد في زمان

واحد من جهة واحدة لم يظهر

من تقريره وحدة الجهة وانما يظهر ان

يقال لو جاز اعادته لجاز اعادته من جميع عوارضه

وحينئذ كما علم من كلام الشارح رحمه الله يتبع منع الملازمة

حاشيه صغيره ملا جلال

قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض الغالب ارادة العوارض

العوارض المشخصة كما يدل عليه السابق واللاحق فالعوارض غير

...

وهو الاعادة وهو المطلوب منه رحاشيه صغيره ملا جلال

قوله يمكن توجيهه بما يندفع عنه الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه اي لو جاز

اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد

الزمان الى اخر ما قال والشارح تبع ابن الشارح في هذا التقرير بعينه

...

زمان سابق والمعاد في لاحق في هذا التقرير لازم من فرض الاعادة كذلك

في التقرير الاول فهذا ... في عدم اشتمالها على المقدمتين المتنافيتين

جلال ... الاول ... على ... الاول ... لغرر ...

قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان

المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ فانا اذا فرضنا سوادين

احدهما معاد والاخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما افتراق في الماهية ولا في الوجود

ولا غير ذلك من المميزات الا ان احدهما كان موجودا ثم عدم والاخر لم يسبق

عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم

عليهما بالتمايز في حالة العدم واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما

اولى من الاخر بالاعادة او الابتداء فكشف المراد

للعلامة الحلي قدس سره

قال وصدق المتقابلان

عليه دفعة اقول هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان

على الشئ الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة

خلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل

والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه

الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة ومانرى

من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان

السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع

احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال

ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لان غيري من كان يباحثك وانت ايضا غير

من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت

ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم

ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما قيل ان المبتدا هو

الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع به

ما سبق من لزوم التسلسل في الزمان وندفعه ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم

امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو انه لو جاز

اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد

من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم

جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية

ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا

على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان

الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا

المعنى مم اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما

فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض

غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك لانه على هذا اذا وجد

فرد مكتنف بعوارض مشخصة فيعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدا لانا نقول

لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه

كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز

الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم

وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتدا

بالكان

قوله ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول الخ ٧٤

لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض بالذات كما تقرر في موضعه فلو

اعيد الوقت لزم

ان يكون متصفا بالتبعية

لكونه مقتضيا لذاته وان كان

متصفا بالمسبوقية ايضا لغرض

الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مستندا لكونه

واقعا في الزمان الاول معادا لغرض الاعادة فيه

صغيره ملا جلال

قوله والجواب انه ان اراد بالمثل الخ انت خبير بان هذا انما يرد

على تقرير الشارح كما ذكره الشارح واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه

لا يتوقف على اعتبار كان هذا المثل او حصل الغرض الشيخ المذكور ونقول

قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة على تقدير عدم

الامتياز بالماهية والتشخص يكون بالعرض لاحدهما عارضا للاخر فلا يتحقق

الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا حاشية صغيره

ملا جلال دواني

مستند الى المعاد والمعاد لا مستند فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل

حاشية صغيره ملا جلال

[illegible]

بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازم لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة وهو

لازم لا ينفك عنها فيها بل الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم بامتناع

العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم فهذا

الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة

مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم هناك قيل لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا

الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون للماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود

وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم

اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسنده محاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود

لماهية المعدوم لامر لازم لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او

لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع

وصف الماهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء عليها العدم فيتخلف

الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضى اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند

كما يفهم من قوله لا نسلم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي

غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يثبت المنع بان ماهية المعدوم من

حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص

من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز

ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في

حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن

ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا

لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا

كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان

اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في

الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع

ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص

من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او

المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل

ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للحوادث عن المحدث

قوله
لا ذاتها
اي ممتنع الانفكاك
عنها بعد عروضها لها
مطلقا ماشية صغيرة
قوله وقد يثبت المنع بان ماهية المعدوم
ثم لا يخفى ان هذا لفظ عبارة
المنع من غير
تكلف
[illegible]

[illegible]

وسدلباب اثبات الصانع لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة
لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام
عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام
فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا
والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة
بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان اخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا
في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود
بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج
ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا
باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذا العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات
الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات
الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق
بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي اي ثابت له اذا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالا
مكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية
الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا
يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء
في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا و
لا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو
الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما
بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا
من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجاز اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية

الامكان

الامكان مستلزمة لامكان الاوليه اقول مدفوع بان قوله لا بد لا فقط بل هو وجود مقيد

بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيد

ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي

كما في اخواته ونظائره على ما تقدم فنقول هذا القائل لا يجوزنا كون الاثر الواحد الى الجزء لا تعلق

له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله

ولا يجوز ان الآن حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا

ايضا لذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر

خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزمه ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين

المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يكون ذلك يقتضي مهية المعدوم

لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد لا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا تنافي

بينهما ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم

هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذ الخصم وجه نشاط ابن يعود اما الى قولنا

ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود و

اما الى قولنا ان ذاتا اذا اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا

شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين

القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد

هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم تتصف

مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم تتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا

اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود

غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة

بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين

الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك

والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول لما افادها

زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف

بالفعل تقدما وقابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة

الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات

ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق

بالوجود

بالوجود او امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها

بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية

من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد

لا يمتنع اتصافها بالوجود فذلك هو المط وحينئذ فنا حجة وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوده

امتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة

الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية واردة

على الموجود من حيث هو قابل التقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقيد بشيء

من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن

بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية

من المهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود

والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية

باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة

اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان

قد يكون الة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو

اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو محال لان

الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا بوجوب الوجوب

وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من

المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث وما الى غير ذلك من

الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقول لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه

وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع

ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها كلما

اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي

بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في

المراة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا

بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المراة حينئذ ملحوظة تبعا على انها الة لمشاهدة تلك الصور

وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاء جوهرها وصقالة

وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك

البصيرة

قوله
والإمكان
بهذا الاعتبار معرف
حال الماهية والوجود الخ اقول
بهذا الاعتبار حقيقة الكيفية وهي
كيفية النسبة الرابطة وتسميتها بالمعنى الرابطي
نحو واسع لكن تلك الكيفية غير ملحوظة بالذات
حاشية منيرة ملا جلال
ره

البصيرة قد تحصل بعض مد ذكائها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الإمكان ولاحظته من حيث
انها حالة بين الماهية والوجود والإمكان بهذا الاعتبار معرف بهما حال الماهية والوجود كأنه آلة للعقل
في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الإمكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر
العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الإمكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا
التقدير انما يلاحظ تلك الحال التي اعني الإمكان باعتبارها ومناسبتها اعني الماهية والوجود فهو متوجه
اليهما قصدا والى الإمكان تبعا وقد تحصل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة
كما اذا اعتبرت الإمكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الإمكان
على الوجه الأول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الإمكان
بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل
نسبة بينهما اعتبر وجوبا اضافيا بينهما واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة لملاحظة حال الماهية والإمكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية
فلا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر
العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا
الماهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار
الوجوب الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث
تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ
هذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يقيس حال اللزوم في
سائر الأمور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم
والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما
الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم
والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه
العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر
يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه
قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق
واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا
امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما و

لا اللازم

لا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين يكون اللزوم بينهما متحققا و
ان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل اجيب عن الاول
بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اى موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم
الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين
وهو ثم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان
مبدء المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها
لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق
المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا
خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذا الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية
في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة فيها وعن الثاني بان الضرورة هنالك ليس ان اللزوم
بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا
يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لجواز ان يكون بخلافه كما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف
مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فيما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب
اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه
لا يلزم من انتفاء مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضرورة ليس ان وجوب
الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه
يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر
جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا لاحد المتلازمين انه لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان
كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر
كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له

ولكن هذا الجواب جدلي والعمدة هو الجواب بما سبق انفا

وسالفا حاشيه

صغيره ملا جلال

قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يغاير ما في العقل الخ

اراد مطلق المغايرة فهو مما يتحقق ههنا بحسب الاعتبار

وان اراد

المغايرة بالذات

فممنوع وكما فصلنا

الكلام فيه فيما سلف حاشيه

صغيره ملا جلال

قوله وكان الاولى الخ هذا بناء على توجيهه وهو انه جواب

عن الاستدلال على وجود الامكان في الخارج والظاهر ان

المصنف قصد تحقيق ان الاتصاف بالامكان بحسب العقل

وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض للاشياء في العقل

اطرافها كما اشعر

به عبارة المتن وعلى ذلك

فيحمل ان معنى ... ولك ان تمنعه

لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان

بحسب الاوقات بالقياس الى الاشخاص واحد كيف

والبعض من الاشخاص لم يدرك التفرقة بين النظر وغيره بحسب فطرته

وبعضهم لا تفرق بينهما اصلا وكذا في الاولي ... ولما ذكره

صغيره ملا جلال دواني

٨١

فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له

ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة

بان الشئ اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شئ له قطعا سواء كان ذلك الشئ وجوديا

او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها

في الخارج وكذلك السالبة بعينها كما مر بان الشئ اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر

فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما لو وقع مبدأ للمحمول في

قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم

يقتض ثبوت مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر

وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع الملزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور

المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن

بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول

بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج

كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان

موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد عرفت انه يصح الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته

لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم

بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا

لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم

كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا ينافي صدق الحمل

الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان

صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود

الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل

ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بجواز

الممكن ضرورية اي اولية يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور

غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من

قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب

ان الاولية قد يكون خفيا الخفاء في تصورات اطرافها اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية

لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه

ممانعا للممكن ههنا لما حقق في موضعه فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته

لما في نفس الامر كما في سائر الاحكام ... الي وجه صحيح الحكم ههنا ... قال

كما ذكر لا

محاله اذ المعتبر في

صدق الحكم المطابقة لما في نفس

الامر لا لما فرض العقل واما الكاذب فكلها صادقة

لمطابقتها لما في العقل بهذا المعنى فيكون ما صدق كلام المصنف

على توجيهه ان الامكان لا عروض له للممكن بحسب نفس الامر فيجب

ان يعتبر مطابقته لما في العقل وما ذكره يجري في جميع

الكواذب كان تعالى ان قضية تقول

الثلثة زوج بحسب الاعتبار العقلي

كان صادقا فافهم انتهى

ان القوم ... الكواذب ... حاشيه كبيره ملا جلال

ليس بديهيا يتفرع عليه تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على

امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن ذاته تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه

اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح وبنسبة السببية

جزم بعقلنا بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني

المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانهما بسرها

ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل اليه اول ميل

وله متى رد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة اذ اهملوا طيره واتباعهم القائلين

بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره

فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان الثقه وجه من اثبات احتياجه

مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه محال ومنها لو وجوه الاول انه

لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيحتق

هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس

موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما

عرفت من ان انتفاء مبدء المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف بما اتصاف زيد بالعمى الثاني

ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وفيه جمع بين النقيضين بناء على

ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم

حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود

والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بايجاد الشيء لا استحالة

فيه وانما المحال التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير ان كان في الماهية او في

الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر

لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي باطل بالضرورة اذ انا نعلم

قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا

كان او غيره فلو كانت انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وبيانه ان الانسان لو كان

انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال يمتنع

فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فانا اذا فرضنا المؤثر في وقت ارتفاعها

ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة لعدم

اعدام الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد قررناهما لان علة ثبات فلا سابقات

اثر للوجود والجواب ان ما ثيرالمؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقيل كان ما يجعل الشمش فقال الجاعل لم يجعل الشمش شمسا بل الشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هيهنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليها يثبت ما بالغير وقد شرحنا هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون عدمه مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يكون وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هنالك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق لحاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا

٨٣ قوله وقد كان ما يجعل الشمش فقال الى ما يجعل ... لم يجعل الشمش شمسا بل جعل الشمش ... قال ...

قال وعدم الممكن مستند الى عدم علته على ما مر اقول هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان الممكن لو افتقر في طرف الوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة اليه والتالي باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض

لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هى متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهى محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعنى الاجسام وما يتركب هى منها اعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهى محتاجة اليه دائما ايضا والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقى فى حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر فى الممكن الباقى لكنه مح لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذى كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن التاثير فى الباقى بل فى المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقى بهذا البقاء فتاثير المؤثر فى الممكن الباقى ذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقى ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن يقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم فى حد ذاته فكما استحال اقتضائه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضائه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم فى آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوئه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام فى العلة الموجبة وليس البناء موجدا للبناء فى الحقيقة انما هو محرك يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها ولهذا اى ولان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر فى بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقى فلا يحتاج الا فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحدوث ايضا لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاولى

بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشئ فيما لا يوجد مع ... الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا ... ان اتصافها بالمؤثرية حال عدمها ... لا يستلزم تاثير المعدوم حال عدمه فى الوجود بديهية قلنا الكلام فى انه لم لا يجوز ان يكون المعلول حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيستلزم تاثير الموجود الذى عدم حال عدمه فى بقاء الموجود ...

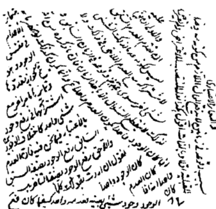
وعرضه ان الصانع انما يوجد كونه تعالى موجبا لا فى امكان المؤثر الموجب فان ذلك مما ... التقييد به ...

قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث اقول لما حكم باحتياج الممكن الى المؤثر ... ان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان ... على البقاء ليس ... باستناد الباقى عن المؤثر ان المؤثر لا تاثير له حال البقاء ... الوجود الذى كان حاصلا وهو محال لان تحصيل ... التحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء ... سيتهم على غلط فان المؤثر فى البقاء ... حال البقاء

وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة ولو امكن
القديم الممكن لكان ذلك منافيا لما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على راي
ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار وتتعين
الايجابية قلنا على راي المص صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة
ولا يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان
فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد لتقدم الايجاد على الوجود في انهما يجب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول
اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد
يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا
بان تاثيره في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقدير
يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان
سوى الله لما سياتي القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى
اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا
على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا
في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة
للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم
قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول يكون
قديما ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا
يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده
الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا
لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده

وبين قولنا الاول الثبوت حتى لو نوقش في اللفظ غيّرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته ثلث صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات فانهم اثبتوا ثلثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدء للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة

على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل اقول معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم



٦٧ الوجود وجود شيء بعينه بعد عدم واحد كيفما كان فتح
لحوا ان يكون الاختلاف بين العدمين بسبب كون احدهما رفع
وجود ذلك الشيء
في زمان او بصفة والاخر
رفع وجود ذلك الشيء بعينه
في زمان اخر او بصفة اخرى وان ارد
بذلك انه كما كان الوجود واحدا بمعنى انه لا
تعدد فيه اصلا فالعدم واحد فعلى تقدير التسليم
لا يكد يكتب لان الوجودين المضافين اليهما فيما نحن فيه مختلف
باعتبار التقدم والتاخر
حاشية كبيرة
ملا جلال
ره

الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج
الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس
له ترتب بين وجود الشيء وعدمه ترتيب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث
في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى
لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وحاصله ان وجود الحادث بعد ان لم
يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون كما
ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها
من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا
بواسطة شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل
بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات
الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا
الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية
لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر
اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا
مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وحينئذ ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له
قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام
لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان نقسمه ونقول قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا
يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ونقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير
قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبليته
لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة
بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد
معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا
اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون
لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله لان المتصل هو ما
لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة

قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية الخ نعقب انه قد اورد عليه ان هذا
انما يدل على ان اعدام الحوادث التي تعقبها الفناء لا يكون معروضا بالذات
للقبلية
نقطع عن تغير الزمان علم ان غيره ليس معروضا
للقبلية بالذات حاشية كبيرة
ملا جلال ره

الانقسام



الأنقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزائه لا تجتمع
في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف
وهذا مع انه لا ينفع يقولون من انه يلزم تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل
الأصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الأجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون
لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما ان العدم والوجود
لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء الشيء في الوجود
بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي
والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي بل
الجواب ان هوية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها في الخارج بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث
لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا
بتمامهما لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم ايضا
ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم
وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت مخالفة
الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الأجزاء فكان اجزائه منفصلا بالفعل بعضها
عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل
ما يفرض فيه من الأجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض بالفعل والفرض ان الأجزاء المتقدمة و
المتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا
عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه
غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فلا يكون اجزائه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة
ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها
مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان
عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها
لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي
محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه

لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة ومما يتوهم من
ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل
بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون
الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة
ولا مادة لها مدفوع بان امكاناتها قائمة بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود حتى يكون هناك
امكان محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة
بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا يتعلق بالحادث وراء تعلق
الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير
جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان
علوم العقول والنفوس وكيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول
والنفوس وكيفياتها القائمة بها على الاطلاق وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث
يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من
مادة والثاني انا نمنع ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وتقريره ما
فساد دلالتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن
بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة
لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب
فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو
محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات
واما بالعرض على ما سلف فالامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد
لشيء شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود
شيء حتى يوجد لشيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء
في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا
في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير
ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى
التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده
بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل

حدوثه قائماً بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو مم لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجوداً في الخارج اذ لو كان امراً اعتبارياً لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بمهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائماً بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجوداً وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فلو كان معدوماً لامتنع كون ذلك الشيء موجوداً فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوماً مم وبشرط كونه معدوماً مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلاً خارجاً وهو مح بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معداً للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل الذي هو نفس الحادث او امراً منفصلاً عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضاً مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجباً بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بسببها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياً ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يق فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجباً لا ممكناً لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي

لعدم العالم وان كان العدم بالنسبة قديماً وان كان وجوداً استحال عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز ان يكون مختاراً لان كل اثر لمختار حادث فيكون موجباً وان كان واجباً استحال عدمه فيستحيل عدم المعلول وان كان ممكناً استند كذا في الكرام التجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره

وعندنا

الغالب من الاستعمال على الامر المعقول وانما لفظ مع ذلك الوجود قيد به حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه العوارض لها كذا

المراد العلامة الحلي قدس سره



عندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة الماهية مشتقة عما هو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان و يكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتقابلات

بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الهيئة بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للهيئة فى حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهى من حيث هى ليست الا هى فلو سئل بطرفى النقيض فى الجواب السلب لكل شئ وقيل الانسانية من حيث هى انسانية اى فى حد ذاتها هل هى شئ من تلك العوارض او ليست شيئا منها فالجواب السلب لكل شئ من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اى يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا بشئ من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولى فيصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شئ هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطرفى النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقى الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقى الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذا بالمعنى الذى عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها وتسمى المهية المخلوطة والمهية بشرط شئ وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والمهية بشرط لا شئ وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شئ والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشئ قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التى جعلت موردا للقسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية كل شئ مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشئ لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهرى لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

قوله بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه الخ هذا من قبيل

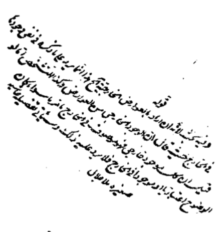
تعيين
الشيء بعد الابهام
دا هم يعبرون عن ذلك
باعتبارات فيه ومنه قالوا الجنس
فد يتقيد بمعنى يجوز ان يكون ذلك
المعنى في الوجود اشيا وينضم اليه معنى اخر تعين
وجوده بان يكون ذلك متضمنا فيه وانما يكون اخر من جنس
التعيين والابهام لا في الوجود بشرط المقدار فانه معنى يجوز ان
يكون هو الخط والسطح والعمق بل ما ان فيه زيادة شيء فيكون مجموعهما

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقوله وقد تؤخذ الهيئة محذوفا عنها ما
عداها اشارة الى الهيئة المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان
زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الهيئة المحذوف عنها ما عداها بعينها
هو الهيئة بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل لذلك خبط منه وخلط
بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للهيئة اذا قيس بعضها مع بعض
لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع
من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس
معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا
بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يؤخذ يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله و
بيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله و
يكمله ويعينه فيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك ترى الجنس بشرط شيء هو عين النوع
فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا بشرط لا شيء
انه لا يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الهيئة المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه
لو انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد
منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان
يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه
وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول
اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني
اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه و
اما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اخر به
لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ
من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة
تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت
ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح
الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين
بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام
فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام

قوله وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة بل حال النوع ايضا بالنسبة
الى الشخص بل حال كل كلي كما قال الشيخ وليس هذا
حكم الجنس وحده بل كل كلي حاشية
صغيره ملا جلال دواني عليه
الرحمة والرضوان
سلمه الله

بدون اعتبار الانضمام لا يتم لا يحمل قوله يحذو فاعنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل
قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شئ
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه
ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين
لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شئ بالمعنى الثاني
لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها
بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم
اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقيل بعضهم يمتنع
وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم
يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض
الذهنية وفيه بحث لانا ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في
الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة
في الخارج لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما
سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب
نفس الامر والذهنية ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير ان
يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في
الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه
تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مط
باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون
في الذهن ايض من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة
لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني و
التجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم
ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني و
التصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مط يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب
نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا

واعترض



واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب
نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع
ولا عبرة بالا مطابقة فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم
عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد
الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا
بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد
بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن
جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى
المجرد ما ذكر لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب
نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة
بحسب نفس الامر [illegible] بنيان التحقيق الذي نذكره اقول في الجواب انه لا معنى
للموجود في الذهن الا [illegible] ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع
ام لا [illegible] يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك
الفرض مطابق للواقع [illegible] ثم قال وقد توخذ
لا بشرط شيء [illegible] عن
وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان
[illegible] فهو ما مشترك بين افراده [illegible] واحد منها انه هو [illegible] المنع بنفس
التصور ليخرج [illegible] الجزئي ويدخل في حد الكلي [illegible] الوجود اذ
لو قيل الجزئي ما امتنع [illegible] الامتناع بحسب نفس الامر قبل الكلية انا
[illegible] بالاشتراك [illegible] في الخارج الموجودات الخارجية والا لزم اتصاف
ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية
[illegible] في الخارج [illegible] الخارجية [illegible] ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة النوعية او الجنسية قال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج و
مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك
بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه
بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان
كل موجود فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته

قوله
فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد الخ يمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون
مقرونا بشيء
من العوارض بحسب
الوجود الذي يعتبر له فلا يمكن
وجود المجرد في الخارج لان الوجود في
الخارج يقترن لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب
الخارج سواء وجدت نفس الاوصاف في الخارج او لا
ضرورة ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضية صادقة خارجية

قوله
[illegible]

بالتجرد عن العوارض مطلقا بحسب نفس الامر بحسب اعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج والذهن فيوجد
في الخارج والذهن واعتبار العقل حيث ما هو مجرد عن
العوارض بحسب اعتبار العقل فلا يوجد
في شيء منهما ما هو مجرد عنها
بحسب الواقع مطلقا
[illegible]
صفيره لا
ملال
[illegible]

غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور
كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع
اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة
في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى
مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا
اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل
فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا
الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه عنها بعينها لم
يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة
من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه
اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر
لم يتاثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر
الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يرى كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها الا ان الصورة
ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول
ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك
ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية
للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية
للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها
فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه
مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء
واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لكثيرين هي ظلال لها ومقتضى الارتباط بها فان الصور الادراكية تكون
اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة

فى اذ هان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا للبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجى هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية فى نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور الذى تعرض للصور العقلية كما بيّنه اقول فانه ظاهر ان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى الكلى والجزئى فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التى هى علوم ودون الموجودات الخارجية التى هى اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل فى اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود فى الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهى ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية فى نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احد هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية فى نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لا يقول به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة فى نفس جزئية لكان صوابا موجود فى الخارج على معنى ان ما صدق عليه عين الشخص موجود فى الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع فى الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شىء بانه جزء من الشخص الموجود فى الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له فى الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء فى العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة فى الخارج الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود فى الخارج

نوع واحد
اشخاص العلوم
والتصورات وكما ان
الشى باعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا من حيث ان هذه
الصورة صورة ما فى نفس ما هو موجود النفس
نوع جزئية ومن حيث انها تشترك فيها كثير فهى كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين حاشيه صغيره ملا جلال
دوانى عليه الرحمة

بالصور التى حيث بمعنى ان حكم التقدم للصدق عليها من حيث
انما هو فلا تغفل عن ذلك عسى ان ينفعك فى بعض المطالب العالية
حاشية صغيره
ملا جلال
٥٠/

مع انّه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه وممّا يضاف اليه هذا الكلام
انما يلائم مجال المهيّة لا بشرط شئ بالاصطلاح الاخر الّذى سبق ذكره والكلية العارضة
للمهيّة يقال لها كلى منطقى لانّ المنطق انما يبحث عن الكلى من حيث هو كلى من غير
ان يشير الى طبيعة من الطبائع ويقال للمركّب من المعروض والعارض كلى عقلى وهما اى
الكلّى المنطقى والعقلى ذهنيّان يعنى من المعقولات الثّانية امّا الكلى المنطقى فقد سبق
بيان ذلك فيه وامّا الكلّى العقلى فلتركّبه منه وهذه يعنى الكلى الطبيعى والمنطقى
والعقلى اعتبارات ثلثة ينبغى تحصيلها فى كل ماهيّة معقولة والمهيّة منها بسيطة
وهى ما لا جزء له ومنها مركّبة وهى ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة فى
وجود المهيّة المركّبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات
ضرورى وكذا تركّبها ايضا معلوم بالضّرورة وامّا وجود المهيّة البسيطة فدعوى
الضّرورة فيه تامّل وقد يستدلّ عليه بانّ المركب لا بدّ وان ينتهى فى التّحليل الى البسيط
لانّ كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بدّ فيها من الواحد اذ هو مبدئها فلو انتفى الواحد
انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقيّة فقولك
لا بدّ فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كلّ واحد من اجزاء الكثرة مركّبا من احاد كل واحد مركب
من احاد كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعمّ من الواحد الحقيقى والاعتبارى
فذلك مسلّم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما ذكرنا
نقول لا معنى للكثير فى الحقيقة الا المتالف من الاحاد الحقيقيّة وامّا الواحد المركّب ممّا لا يتناهى
فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه فى الحقيقة كثرة فى نفسه فالكثرة المركّبة من
تلك الاحاد الاعتبارية مركّبة من كثرات فى الحقيقة فلا بدّ هناك من احاد حقيقيّة والا
لزم تحقق كثرات حقيقيّة من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو مع بديهة وصفاها
يعنى البساطة والتركيب اعتباريّان لا وجود لهما فى الخارج متنافيان لا يصدقان على
شئ اصلا ولا يرتفعان لانّ كون الشّئ ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب
وايجاب وقد يتضايفان يعنى قد يعتبران على وجه يكونان متضايفين فانّ البساطة قد
يطلق على كون شئ جزء من شئ اخر والتركيب على كون شئ كلا لشئ اخر فيتعاكسان فى العموم
والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعنى انّ البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا و
قيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين اى البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان
فى العموم والخصوص مع اعتبارهما اى يكون البسيط الاضافى اعمّ مطلقا من البسيط الحقيقى

قوله هذا الكلام انما يلائم الخ يعنى وهو مقصود المصنف كما سيتوضح فيه
قوله يعنى من المعقولات الثانية الخ لانّ صغيره ملا جلال ٩٨
العقلى مركب من
المعقول الاوّل والثانى
فلا يكون معقولا ثانيا لان قد
المعقول الثانى يصدق عليه لانه خارج
محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلى ولو
حيث المعقولات الثانية باى سبادى الاشتقاق
لست المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها فى العقل
حاشيه صغيره ملا جلال

قوله وصفاها اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان فى العموم
والخصوص مع اعتبارهما بما مضى اقول يعنى انّ وصف البساطة والتركيب
اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات اذ لا موجود هو بسيط
او مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثوانى
المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل اذا عرفت هذا فانهما متنا
فيان فلا يصدق على شئ انه بسيط ومركب والا لزم اجتماع
النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايفان يعنى
لو عد البسيط بسيطا بالنسبة
الى مركب مخصوص
فيكون بسيطا
باعتبار كونه جزء من ذلك المركب وانه لا جزء له بها المركب المخصوص ويكون
المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما كالحيوان فانه
بسيط بالنسبة الى الانسان يعنى انه جزء منه فيكون بسيطا منه
ومثل هذا يعتبر بالمتضايف فيتعاكسان مع اعتبارهما بالاول اعنى الحقيقى
يحضر صاحب ذلك لانهما بالمعنى الحقيقى متنافيان على البسيط الاضافى

لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لشيء
يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على كل النسبة بين المركب من
الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان يكون لا يعتبر اضافته
الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من
اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان لجزء البتة والبسيط
الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك
بط فلعل ابل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من
مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه
شيء كالواجب والعكس في مركب هو جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة
ان لم يشترط في الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط
ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزء هو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا
يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى
جاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة
بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل
الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان
العارض للمركبات والبسائط فكلاهما محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الخارج من جعل
الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقوم ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجودها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو
كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية و
سلب الشيء عن نفسه محال والجواب ما تقدم من ان الامر استحالة فان المعدوم في
الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول وهما حاصلان عند عدم الجعل
برتفع الهوية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق عليها
سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني لا
الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان هكذا

قال وكما تتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط اقول اما قد [illegible] البسيط
والمركب مطلقا فان الكل واحد منهما ممكن وكل ممكن [illegible] محتاج الى [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] البسيط [illegible]
[illegible] البسيط [illegible] احتياج [illegible]
[illegible] والوجود [illegible]

قوله الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل
[illegible]

لانّ المجعوليّة فرع الاحتياج الى المؤثّر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة
تقتضي الاثنينيّة فيلزم ان يكون في البسيط اثنينيّة فلا يكون البسيط بسيطا هف
والجواب انّ الامكان نسبة بين الماهيّة ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتّى يقتضي
اثنينية فيها قال صاحب المواقف انّ هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت لك
باشارة خفيّة الى تحرير محلّ النزاع ومنشا المذاهب وبيان هذه الحكماء لما اثبتوا الوجود
الذهني راوا عوارض الماهيّات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيّة من حيث هي باي وجد
وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمّى معقولا ثانيا كالذاتية و
العرضيّة فنبّهوا بقولهم انّ الماهيّات غير مجعولة على انّ المجعوليّة من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض الماهيّة وارادوا بالمجعوليّة الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم
وقد ارادوا بالمجعوليّة الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوّما لها
المهيّة المركّبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فانّ الاحتياج الى جزئها الداخل في
قوامها لحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت الماهيّة المركّبة كانت
متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهيّة وان
اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس
فيه شيئان انّ الاحتياج العارض للماهيّة المركّبة في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
لا يتصوّر عروضه للماهيّة البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم
الماهيّات كلّها بسيطها ومركّبها مجعولة وقد ارادوا انّ الاحتياج عارض لها اعمّ من ان
يكون عروضه لنفس الماهيّة او الموجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك وقال بعض المحققين
فيه بحث لانّ البحث عمّا يلحق الماهيّة انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعوليّة كثير فائدة
وايضا كما انّ الماهيّة الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه
في وجودها الذهني فالمجعوليّة بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهيّة الممكنة مطلقا
فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بيّنا او غير
بيّن وان فسّرت المجعوليّة بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلّفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي من انّ معنى قولهم الماهيّة
غير مجعولة انّ المجعوليّة ليست نفس الماهيّة ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من انّ الماهيّة



لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في
انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد
ولم تلاحظ معها مفهوما ما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في
الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل
يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين
نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انفا من
انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مط وباثباتها مط كلاهما صحيح
اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان
ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بطلانه لان المجعولية بمعنى جعل
تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن
وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى
جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور
في البسائط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي
المجعولية بحسب الماهية ومتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط كان هذا ايض صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم
ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور
بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا
الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايض لانهما نسبة كالامكان
بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان
عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى
على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا

وايضا

واثباتهما مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر
لكن توجيه القول كذلك على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه انه محصله
ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم
الوجود دون المهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران
في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما
وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى
وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد و
المركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء المهية
تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود
الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين
ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن
مفتقر الى اعدام احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود
وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق
بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء
فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم
احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب
العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود تقدم بالعلية فان وجود
كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة
لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت
المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت
كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول
واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له
علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان
على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه
على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا
قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم
جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان

عليهما في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج
١٠٣
فيجبان يحكم بالتقدم
في الوجود الذهني والعدم الذهني
فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدمه
وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج واذا عرفت
هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء
الجزء عن السبب الجديد لسنا نقول انه يكون مستغنيا عن مطلق السبب

الشرط

الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر وهذه علل
تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها افظهر من ذلك انه اذا عدم
المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس
مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم
الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه
التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن
السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع
تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنا عن
السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان
اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي
التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي مع ثالثة اي خاصة مساوية للجزء فان
كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا
التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني
كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكروا فالعلة الغائية
للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في
الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا
اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على
الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد
وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا
له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم
بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو
كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه
في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة

قوله ان كان بينهما مغايرة في الوجودين اقول لما علمت الفرق بين الجنس و
المادة ... فان ما هو جنس ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا فلا ...
عندك هذا
النقض ولم يحتج
الى هذا ...
... النسبة التي ...
... فان ...
العقلية الصرفة التي ... العقب
في السبب فقط كاللون في السواد ...
في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقلته سابقا
فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت لا تركب
هناك حقيقة فان ذلك ... عنه العقب فيه ...

بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت
علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب
تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل قولنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثالث اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء بالخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة
الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة
له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات
الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر
ببالنا المبدأ الفياض قلنا الدان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها
انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي و
تقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل
والثنتان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما
كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب
الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء
للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع
سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد
لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى المتقدم بحسب الوجودين
وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة
في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والمهية بالبال
بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفي بتصور المهية الثالثة
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية
سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها
العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من
الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان

اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل صور نوعية جوهرية هي مبدء الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة بعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا ليستدل به فان ثمة ما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما تقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة او لامر واحد

وعلى

وعلى الأول اما ان يكون تلك الأمور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه
احتمالات اربعة وقد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء
صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد
من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من
حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما مح الاحتمال الثاني ان يكون
تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة
بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينها اى ارتباط امكن يمتنع ان يحمل احدهما على الآخر
او على المجتمع منهما هو هذا الواحد وذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا
يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة
حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون
تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج
وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا
قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه
بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها له شيئا مخصوصا ذا مهية مخصوصة ممتازا عن
سائر الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صار
تلك المهية فلان المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء
قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع
هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل
للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي
استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب
والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا
قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما

قوله قد حصل له معان الخ قال بعض الفضلاء ان اراد بحصول المعاني
وثبوتها له الشيء ثبوتها له ثبوتا حمليا
يكون تلك
المعاني محمولات
كالمفهومات المنتزعة منها
فيلزم ان يكون الاول ان شيئا
نموا وبعدا وحركة ارادية وهو باطل

قالوا

قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا
بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ
من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة
للشئ المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشئ كان مركبا من اجزاء
متمايزة في الوجود فلا يكون شئ منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة
منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة
خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا
لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شئ
منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على
تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا
كان خارجا عن ماهية المركبات فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة
ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة
عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك
الاجزاء صور الشئ واحد وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات
شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب
في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب
فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه
الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد
بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم والخصوص
الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم
تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى
متداخلة بينهما عموم وخصوص والمصنف لم يعتبر التساوي بناء على امتناع تركب
الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيئ والا يلزم ادراج المتساوية
في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل
بان يكون فيهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان
لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من

بعض

١٠٧ وفيه بحث من وجوه منها ان قوله لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف ...

قوله وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة الخ لا يخفى ان اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء غير موجودة عندهم

معض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء الى متصادقة و
متباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد توخذ الاجزاء المتداخلة لا الا
مطر موادا قد توخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده
وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطر لان هذين الاعتبارين انما يجريان
في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة
عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى انها التي تعرض لها اي
للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او
فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية
وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء جميع
الماهيات لمكان البسائط فهو يميز الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون
ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلا شيئا واحدا اذ لو
كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية
المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو
علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل
معها بالفعل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت
في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة منها واحدة من تلك
الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام و
والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو
موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بط
والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا
في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والا
اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء

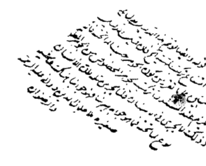
قال وجعلاهما واحدا اقول يعني به جعل الجنس والفصل وكلما
يكونين مركبا بل اعاد الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وانما كان
جعلاهما واحدا لان الفاعل لم يفعل حيوانا مطلقا ثم يميزه بانضمام
١٠٦
الفصل اليه فان
المطلق لا وجود له بل جعل
الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبرناه في الوجود

بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او
دل على المهية فاما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او لا وهو الجنس وان لم
فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميزه
عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول
النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول
ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها اولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز
لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو الى
في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال
بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب المهية من امرين متساويين
فلا نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمه
ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل
من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب المهية من امرين متساويين فاذا كان
الذاتي مساويا لاعم الذاتيات ولم يكن هنالك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود
لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد
بقوله من جنسه فاذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في
شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا
فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان
كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في
الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما
يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات بل هو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما

يشاركه في الوجود والأخص منه هو ما يصلح لتميزها يختص بها عما يشاركه في الجنس
الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من أمرين
متساويين له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق
للوجود ولا لأصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا إليه غنى عن أمثال هذه التمحلات
الى هنا كلامه وأقول إنما توجه هذا الكلام الاشارات فقد اعترض عليه بأن مناط
الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات وإلا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل
التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا
فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره وأما قوله غير مطابق لأصولهم يعني أن
الفصل محصل للطبيعة الجنسية وأن الجنس العالي لا يجوز أن يكون له فصل يقومه و
أن الفصل القريب لا يمكن أن يكون متعددا وأن ما لا جنس له لا فصل له إلى غير ذلك
فجوابه أن قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من أمرين متساويين وبنوا
عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما أرادوا أضعف دلائلهم على ما
سيظهر رجعوا عن هذا الأصل والفروع أيضا أما التي لهم عليه دليل غير مبني على
هذا الأصل وأما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الأدلة على أن ليس في الوجود مثل
تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فإن منها أنه لو تركبت ماهية حقيقية من أمرين
متساويين فلا بد أن يتحقق بينهما حاجة وليس أحدهما أولى بالاحتياج من الآخر لأنهما
ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما إلى الآخر ويلزم الدور ورد بأنا لا نسلم وجوب
الاحتياج في الأجزاء المحمولة لأنها أجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي إنما يجب
ذلك في الأجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما
إلى الآخر من جهة أخرى فلا يلزم الدور وأيضا جاز أن يحتاج أحدهما إلى الآخر من غير
عكس ولا محذور إذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من
الاحتياج في أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها أن كل ماهية إما جوهر أو
عرض فإن كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وإن كان عرضا كان أحد التسعة أو الثلثة
على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من أمرين متساويين وإن فرض
تلك الماهية جنسا من الأجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من أمرين متساويين كان
كل منهما إما جوهرا أو عرضا لا سبيل إلى الثاني وإلا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر
بالمواطاة إذ الكلام في الأجزاء المحمولة ولا إلى الأول لأنه لو كان جوهرا لزم أن يكون جزءا

مطلقا

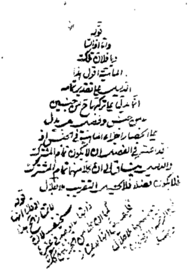
مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهر المخصوص والجوهر المطلق جزء منه فيلزم
ان يكون الشئ جزء لجزء نفسه وانه تم وهكذا القول في سائر الأجناس العالية كالكم
مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم ويسوق الكلام الى اخره ورد بانا لا نم انحصار
الممكنات في المقولات العشر او الأربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي
يدعونه انحصار الأجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس
العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الأجناس كيف و
قد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما
تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن لا اقول جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد
بان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الأول فلا نم الحصر
لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر
في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم
ان يكون الشئ جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق
اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص
لا يق الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان
ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على
فصولها صدق العرض العام على افراده هذا اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل
على امتناع تركب الماهية من الأجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول
في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان
او لا انسان ويتم الدليل الخ هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير سبحانه
بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها
لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل
بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم
احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز
احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق حقيقتها
والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر
فيه امور ثلاثة الأول التميز والثاني التعيين وازالة الأبهام والثالث التحصيل اعني

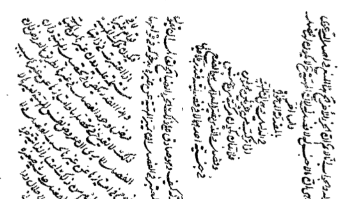


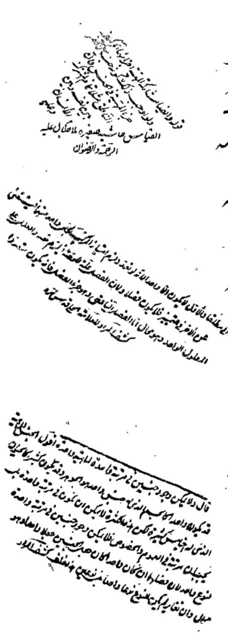
التعليق

التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز
به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا
تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه
الامور الثلثة في واحد من امريها اما التميز فلان تلك الماهية المشاركة لها في ذاتي فلا
يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود
وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها ايضا ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس
كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين
فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود
فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية
لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور وما كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة
اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل
فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امر مبهم غير متحصل وكلام
الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل
في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية
بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها
غير امتيازها بتمييز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا
انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية
مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في
الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او نقول الماهية اذا تركبت
من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من
الاخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق
على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي
اخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك
بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة
الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون

فصلا







فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر مميز للمهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو
صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه
ذاتيا حتى يختص بالمهية ورد بان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ
معه فصلا للمهية الموجودة وايضا مشاركة المهية المركبة احد اجزائها في طبيعة
لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشي لا يكون
نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما فالقصور الفصل البعيد بالنسبة
اليه فان الفصل البعيد وان ميز المهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن
بعض مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز
الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله
انما تميزه عن جميع المشاركات وتحصيله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة
اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان تحصل به بانفراده الجنس فصار به
نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان
تحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع
تركب المهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا
بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا نعم اذ لم يؤخذ في مفهوم
الفصل القريب ان يتحصل الجنس به بانفراده لا يقال نفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثنا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع
من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا الظهور وانه لو كان متعددا لم يكن
ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشي عن
جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة
فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا
جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس
والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى
بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى
كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للمهية عن جميع مشاركاتها
او لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون

احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الأعم عرضيا للنوع الذي يكون الأخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الأخص
تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر
ذاتي له والا لم يكن كل منهما الواحد منهما تمام الذاتي المشترك قالوا ولو امكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل
وبالجنس الآخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون
كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور
واعترض بانه ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يتحصل
بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع
الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق
حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل
وذات الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور وانما يتوقف تحقق الهيئة المركبة من الجنسين
والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية
من ثلثة اجزاء اصلا لان احدهما مع الآخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس
اي لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الأول بل نقول الفصل لا يتحصل
بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في
تحصله قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من
حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي
هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل ايضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون
الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل
كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله
ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار
تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور
وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه متجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان
متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه

فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان تقتصر
على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان فى مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل
متحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون
تلك المهية نوعا واحدا و مهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور
باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل فى تحصل الجنس
الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل لم يزل ابهامه لم يكن له اثر فى تحصل الاخر
وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين
مدخلا فى تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم
انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل فى تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف
على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه
يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام
من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل
الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك ليس بدور معية وهو غير باطل على ما قيل
ان الحيوان والناطق فى كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين
الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه و
بين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره عن الملك واما تقريره الاولى
فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم
ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما النوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله
لو كان لها جنسان فى مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان
والناطق على ما قيل و نقلناه انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان
لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين فى مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء
المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما
جزء للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين فى مرتبة واحدة وقد
سبق ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث
بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول
على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض
اجزائه اجناسا و بعضها فصولا فلا تركيب عقلى الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفنا ٥

١١٥ قوله لجواز ان يكون مفهومان فى كل منهما آه لا يخفى ان نسبة كل من المفهومين الى الاخر من حيث كونه اخص نسبة المعين على المبهم فيكون بمنزلة الفصل وعلة لتحصل الاخر فيلزم الدور معية من دور علية والا فيلزم هذا المنع بجرى فى كون الفصل علة لتحصل الجنس فتامل فيه فانه حاشية صغيره ملا جلال دوانى

فى بيان

في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان نفسر الفصل بالكلي المقول
في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من
جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهنالك طريق مشهور
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول
ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا
فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز
عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية
من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر
ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع
اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام
المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع
الغير في جزء اخر هو جنس له وللماهية ايض فيميز الماهية ايض عن بعض ما يشاركها في
ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايض وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك
ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا يكون
الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع
والماهية ثم بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام
مشترك غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم
امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك
الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل
منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء
الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي
المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على
تلك القاعدة بان يق هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين
الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع
الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان

يكون هنالك تمام مشترك ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء
المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هنالك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لانا اذا بنى الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل لا حاجة
الى تخصيص الكلام بالمهيات التى يمكن تعقلها بالكنه وبان يتمسك بما ثبت امتناع وجود
جنسين فى مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم
ترتب امور غير متناهية موجودة معا انما الكلام فى المهيات الحقيقية واجزائها
لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجى وليس
كذلك لما عرفت وطريق آخر احضر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتى
المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات
والا لكان تمام الذاتى المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من
وجه بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فيميز المهية عن مشارك
لها فى ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للمهية عن مشارك لها فى جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون
عمومه بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما فى جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما مر انفا وقد يكون منهما عقلى وطبيعى
ومنطقى كجنسيهما يعنى ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا
وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه كالحيوان مثلا جنس
طبيعى والمركب منهما فصل عقلى كما ان جنسيهما اى جنس الجنس والفصل اعنى مفهوم
الكلى كلى منطقى ومعروضه كلى طبيعى والمركب منهما كلى عقلى على ما مر وقد يوجه معناه ان
مفهوم الكلى جنس لمفهومى الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس
فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهنالك معروض هو مفهوم الكلى مطلقا ويسمى كليا
طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات
الكليات ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة
منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلى من حيث
هو فى هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية
والجنسية بالنسبة الى مفهومى الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل

قوله ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم الخ اذا كان عمومه بعروضه لنوع آخر وكان غير داخل الا فى قوام تلك المهية كان مساويا للجزء الآخر من حيث الصدق الذاتى وان لم يكن مساويا له فى مطلق الصدق ولعله مراده باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتى اذ العموم بطريق العروض لا يحوج الى مميز ذاتى الا يرى ان عروض العارض نفسه لغيره لا يحوجه الى المميز فضلا عن عروض جزئه فما ذكره داخل فى المعنى المراد من المساوى بين اهلها فيندفع الايراد فتأمل حاشية صغيرة ملا جلال

قوله لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل لان الممثل هو ان فى كل من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا [illegible] ملا جلال صغيرة حاشية والمنطقى والطبيعى للكلى العقلى المثال

[illegible]

ومتوسطات قد يكون لمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا و اخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المص فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من مهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل اخر مع انه مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وبما اصابنا وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في المهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين المهية و

نوعهما

قوله فلا يكون الفصل محصلا له اي ان اراد بالتحصيل رفع الابهام 121 فالملازمة
ثم لجواز افتقار
الفصل في نفسه
الى الجنس وجنس في
ارتفاع ابهامه الى الفصل فيلزم
دور ... محصلا له
لجواز ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس
الفصل ثم يفتقر الفصل الى الجنس كما ان
الجنس يحتاج الى الهيولى والصورة ثم يفتقر احدهما الى
الاخرى حاشية صغيره ملا جلال الدين عليه الرحمة والرضوان

[illegible]

قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول لا يمكن ان يوخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع [illegible]

[illegible]

نوع ما تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك
النوع كان جنسا للمهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا
لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبا
يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع
والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة
كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية
وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب
فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا
له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا
لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له
واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور
في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن
الجواب بان المصنف اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد
للمهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن
جميع المشاركات وانما يقال له فصل المهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب
يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرح الاشارات فيما سبق والتشخص
من الامور الاعتبارية لان المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع
من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص منها
نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على المهية
هو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو
كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشاركه
فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته
لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما
يتوهم من ان كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له مهية نوعية
يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد
في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى

قوله ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين
119 لم يتبين كما لم يتبين ان التركيب العقلي بالحقيقة
انما يكون
فيما له مادة وصورة
وان الجنس هو المادة
المأخوذة لا بشرط والفصل
هو الصورة كذلك سيما كثير
من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل
اجتماع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة
وعدم تعدد الفصل القريب كامتناع هيولائين
وصورتين في مرتبة وتشد امتناع تركب المهية من اجزاء
غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء واما العلة
الصورية فيفهم تناهيها مما قيل في المنطق وقد علم من تناهي الاجزاء

الا ان يقال انها مادة وصورة في العقل لكن بحسب نفس الامر
وتغايرهما ليس بحسب نفس الامر وان كان في العقل لكن يكفي
الاعتبار بعدم تعددهما الوجب عدم
تعدد الجنس والفصل
اخوند ملا علي الباري
مدظله

٢ وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا
نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص

منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص لزم الدور وان كان بتشخص
اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحذور وحاصله
ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها
من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص
كل فصل بحصته على تميز لها سابق لا يقال وجوب المعروض متقدم على وجود العارض
بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول و
حصص الانواع من الجنس فان التمايز هنالك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم
المعروض على العارض انما هو بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون
مقارنه كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه
الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان
اريد بالشخص معروض التشخص فظاهر ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد
المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من منع كون التشخص موجودا كيف يسلم
انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ورد هذا صاحب
المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو
انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر نسميه التشخص
فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة
الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين
لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا
يتميزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء
منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر
هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس
هنالك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية
نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق
من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك
الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة

دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه الا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات

قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي قد مر الكلام
عليه حاشية صغيرة
[illegible]
[illegible]
قوله ولو سلم فذلك الشيء الخ لا يخفى ان الشخص قد يتغير في كمه و
كيفه واينه وكذا في سائر اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الا الاعراض
[illegible]

من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وسم لا يتمونها التشخص بل ما به التشخص
الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بانضياف اليها من التشخص
وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان
التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن
معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شئ عما عداه بحسب
الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض
المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات
الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها باعتبارات الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع
ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص والتشخص
اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه
وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم
الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون
معدوما في الخارج على ما اعتياده من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض
العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص
مفهوماهما فلا نضر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم اخر وان اريد ما صدقا
عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف
واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان
تكون مخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان
عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري
مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق ولما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة
لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية لعدم
الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق
متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص
عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك
بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق

قوله ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات ح لم يمنع ث به الامثال لان
ث بهها في كونها وجودية او عدمية بمعنى كونها عدم شئ بين له
[illegible]
التشق بمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق و
ح يمكن منع ث به الامثال في حكم الوجود والعدم اذ لا يلزم من
[illegible]

قال اما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية الى قوله بالاعراض الخاصة الحالة فيها
اقول لما حقق ان التشخص من الامور الاعتبارية ١٢٢
لا العينية شرع
في البحث عن علة التشخص
واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة
وقد يكون غيرها اما الاول فلا يمكن ان يتكثر نوعه
في الخارج فلا يوجد منه الا شخص واحد لان الماهية علة
لذلك التشخص فلو وجد مع غيره انفكت العلة عن المعلول

عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه
جمع النقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما الامر
ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع
اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات
الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما
للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون
عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا
بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما
كان هنالك مظنة سؤال وهو ان يق لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها
يشارك غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص اخر
وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل وهو ان يق لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها
تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يشخص شيئا اخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص
حتى يتسلسل او يق لو كان للمهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج
وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من
تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يق لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود
في العقل وكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص
وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو
امر عقلي توجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده
وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى
يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك
في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية فلا تتكثر وقد يستند
الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد تكون
متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا
يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير
لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فتنحصر في

تشخص

شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الهيئة في كل فرد مع عدم تشخص الفرد

الاخر وقد يستند تشخصها الى المادة بنسبة كل فرد الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا

عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا في غير

الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص التقدم

عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع

يكون متقدما عليه وهو محل فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيره

في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون

بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون

حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص

المهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر

ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف

يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل باعراض تلحقها الاستعدادات

متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه

الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم

وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة

بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة

على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص

الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الهيئات بصفات

العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد

المهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا

من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على

ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة

ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يق لا نسلم ان الامر المنفصل

نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ليست

محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نسلم ان

المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث

يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة

٢٣ | قوله ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك ... اي في

المبحث المذكور ... فلو تم هذا تم ذلك ...

في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما المهية نفسها
او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم
تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد
بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله
فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن العقل فرض
الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امتناع الاصدق في الخارج الا على شخص
واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون لها افراد ذهنية واعترض بانا اذا اخذنا
في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة
المركبة فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى
امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده
الجزئية جزئيا ولزم ان لا يتحقق مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم
عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نسلم ان كل جزئي
لمفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن
فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان الشخص كزيد مثلا يفصله العقل
الى مهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله
العقل الى مهية كلية وتشخص آخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك
له بما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز
بالذاتيات لا يحوج الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي
والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون
بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر
لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين
بالآخر كما في الطاير الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر
مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز
يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز
في المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون
التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه
ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا

قوله لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي الخ فيه بحث لان اللازم من تشخص كل منهما بذات الآخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الآخر ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية بل ان يكون وجود كل منهما مفيدا لتشخص صاحبه ولا استحالة فيه الا ان يثبت ان التشخص متقدم بالذات على الوجود او هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الآخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومن يحذو حذوه

قال والتشخص يغاير الوحدة الخ اي عبارة عن عدم الانقسام

الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مساوية للمتشخص لان الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص ...

١٢٥

اعتبره مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم

اعتبار مشاركة التشخص مع غيره فى مفهوم من المفهومات ولا يخفى لا يستلزم ان
لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركاته فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم
عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا
من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان
مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شى من العوارض
ولا بعدمه اعنى اذا اعتبر من حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد ولم
يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق
عليه انه واحد ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه اى صدق
الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا
لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى ولزم
ان يكون التفريق الواقع فى الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية
وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل
الوجود المخصوص وانه اعنى كون التفريق اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية
وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل
الوجود المخصوص وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر لمقتضى
عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما
للجسم بالكلية باطل وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التى حصلت
من الجرة فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن
فى الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب والبرهان
اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة يقولون حفظناه وجعلناه فى الكيزان
بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا فى الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ فى الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة
الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية
وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط

وكونه واحدا فى الواقع سواء اعتبر الاعتبار او لا لكن
قد يلاحظ بها بحسب الاعتبار وتحيثه بالحيثية بها

حاشية صغيرة طال الله اى

قوله اعنى اذا اعتبر من حيث هو كلى طبيعى الخ لا يقال
هو من حيث هو لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا
متشخص ولا غير متشخص وهو فى الواقع متشخص كما انه فى الواقع
واحد فلا تخلف لاحدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع

ولا محذور فى ذلك سيد صدر الدين اعلى الله مقامه
قوله والحكماء لما ذهبوا الخ يعنى انهم انما ذهبوا فى عدم
كون التفريق اعداما بالكلية وان ذهبوا فى

والمتميز من او عدم انتفاء او بالكلية واتى دسيا الكيزان منهم مياه الجرة

يكون اعرف عندها من المرتسم فيما الاتها فان
١٢٦ الاقرب منها الا بدل دلالة قطعية على ان يكون المرتسم
فيها اعرف
عندها فان من
الكليات المرتسمة
في ذات النفس ما تعرفه
النفس بالنظر ولا تعرف الجزئيات
المرتسمة في الحواس الا بالبديهة ولا يخفى
ان البديهيات اظهر للنفس من النظريات وان
كان الاول مرتسمة في الالة والثاني في النفس وايضا نحن
نعلم بعض صفات النفس من التجرد والحدوث وغيرهما مما
لا نعلم الا بالانظار الدقيقة الحاصلة في الازمان المتطاولة ونعلم

الواحد اذا اجزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما
وقد يساوقه اي يلاوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا
باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف
الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل
والخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند
العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من
حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال
ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك
لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية
عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات
والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك
الكليات بذاتها اي ترسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اي
ترتسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة
في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا
بالاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات
صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس
معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة
للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا
الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل
في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من
معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان
لمعروضيهما هناك اي في العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو
عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الة واذا اعتبر مع الة
كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر
لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما
ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس
معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض

وفيه بحث اذ لا نم ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي
الذي لا كثرة فيه لجواز ان يكون تعقل الامور المتكثرة التي لا تكون اجزاء

الاول كان ادراكه للوحدة والكثرة معا ولا يلزم من ذلك
كون احدهما اعرف من الاخر وان كان الثاني
لم يكن مدركا للوحدة فلا يصح ان الكثرة
عنده اعرف من الوحدة
لان معنى الاعرفية
ادراكه
للوحدة ...

١٢٧ قوله لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة الخ هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد

للوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايض فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس مهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق و هما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة متفنية بها فهما متقابلان بالعرض مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فهما عرضا اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة الخ تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتم اذا اجتمع اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها او قد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة الكثرة وحصل شئ اخر هو معروض الوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايض لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشئ كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها فان قيل

معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع المتقابلين واحد شخصي جوز تجويزا ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي مبحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وصرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل اخر براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هنالك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما يلي عند لفظه باعيانها فمنعنا انها غير باقية بتعددها ولم تزل الا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من التشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجادا لمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا لماء [illegible] تقتضي ببطلانهما على ما قرر اولا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فههنا الصور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس

121
من كون معروض الوحدة الشخصية زيدا ومعروض الكثرة الشخصية [illegible] ان لا يكون معروضهما واحدا فضلا عن [illegible]
امكان فرض
عروضهما لامر واحد
كما زعمه [illegible]
عروضهما لامر واحد ان يكون [illegible]
كونه شخصا واحدا يكون اشياء [illegible]
متعددة حتى يكونا [illegible] نقول فظهر ان قوله
معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة
الشخصية [illegible]

علي [illegible]

على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة
هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي
قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على
نفاتهما وتنبيههم المصنف على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص
لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص
لا يمكن ان يكون موضوعا لهما الم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية
بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك
كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة
ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما
يتصف بهما بالعرض ولا على سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء
بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة
فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة
منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما
في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بها لا
لان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف
بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما في الاربعة في
حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى
الاول فذلك ثم قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ثم
فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها ابالسكون وان اراد المعنى الثاني فنعم
لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان
ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون
موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين
مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم
لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها
لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم
الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل

من اندان اريدان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم
بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم
بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا
معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الابري انهم اتفقوا على ان المتقابلين
بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى وكالاب والابن
وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول
ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شئ واحد بهما اشتقاقا في زمان
واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق
الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا غلطا لما نص عليه والاجتماع الذي للشئ مع مقومه ان
يكونا موجودين معا لا ان يتصف شئ واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة
والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا
الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر ومكيالا له جزمنا بان الشئ الواحد
لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انهما بالتضاد فلانه
ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن
تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة فان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة
لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشئ بعدمه ولا الكثرة
عدما لها لامتناع تقويم الشئ لعدمه وما قيل من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده
مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها
ثم معروضيهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فلا بد لمعروض الوحدة والكثرة
جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث شمولها للانسان
فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم

والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم اطلب كون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب ... وذكره السلمة
والعجب انه
ذكر في الشرح
القديم الذي ليس
الاول ولم يتعرض له اصلا
وجزم بان التقابل بينهما تقابل
التضاد وهي صغيرة للاطلاع الذي

قوله لامتناع تقوم الشئ بعدمه ... ان عدم الشئ لا يكون
عين افراد ذلك الشئ ولا عين فرد منه مع ان الشئ فرد بافراده لا بنوعه

تعرض لهما اي لم تكن خارجة محمولة عليهما فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليهما كما
في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان
التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير
محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا النسبتان فالوحدة عرضية لان اتصاف
جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لان النسبتان اتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبالتبعية
اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشي بوصف ما
متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث
البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك
من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور
اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع
واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة
الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او
بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر
من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون
جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض تكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها ويسمون الاول واحدا
بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما سميت بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية
مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل
منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال
الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام
موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول
وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات
معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما

بالاتصال
كما ذكرنا انفا
سر صدر الدين عليه
الرحمة
قوله اذ المدبر هو النفس والملك
الخ لا يقال التدبير لا يحمل على النفس
والملك بهو هو بل بذو هو كما على النسبتين
ايضا كذلك فلا فرق وكون اطلاق المدبر على النفس
والملك حقيقة في عرف اللغة دون اطلاقه على النسبتين لا يكفي
لان الحكيم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستقيم لانا نقول جهة
الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس والملك دون النسبتين

انّه موضوع للأبيض والموضوعيّة المتّحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتّفريع
على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتّحاد فى المثال الأوّل هو الانسان وفى
المثال الثّانى الأبيض فانّ الانسان لايتولّه انّه عارض للكاتب والضّاحك الّا على
سبيل التجوّز اقول لعمرى انّه لوكان الأمر على مايقول هذا القائل لم يقل المصنّف
كانت هنالك سوداً وبيض اوكانت هنالك حمر اوصفر الى غير ذلك ممّا لايتناهى
ممّا يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعيّن من بينهما هذان العارضان بالكون
هنالك ولم تعاندا فى الكون هنالك حتّى قال للمصنّف كانت هنالك موضوعات ومحمولات
بلفظة او وما توهّم من انّ الانسان لايتولّ انّه عارض للكاتب والضّاحك الّا على سبيل
التجوّز ليس بشئ لأنّ العارض يطلق فى الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشئ
الشئ وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضّاحك كذلك فلا تجوّز فى
اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فانّ القوم عدّوا الاتّحاد
بالموضوع قسما والاتّحاد بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتّحاد بالموضوع
راجعا فى الحقيقة الى الاتّحاد بالمحمول وان قوّمت اى كانت جهة الوحدة ذاتية
لجهة الكثرة فوحدة جنسيّة ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان
والفرس من حيث انّهما حيوان او نوعيّة ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث
انّهما انسان او فصليّة ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انّهما ناطق
وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لايتصوّر ان لايكون معروضا للوحدة لأنّ
لأنّ كلّ كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الّذى
لايكون معروضا للكثرة فموضوع مجرّد عدم الانقسام لاغير اى مالايكون له مفهوم
سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذّات يعنى انّ الذّات الّذى مفهومه مجرّد
عدم الانقسام وحدة تشخّصيّة اى وحدة تشخّص من اشخاص مفهوم الوحدة فانّ
مفهوم الوحدة واحد من حيث الذّات كثير من حيث الأفراد فهو غير داخل فى المقسم
قيل الواحد بالشخص الّذى لايقبل القسمة الى الاجزاء المقداريّة امّا ان لايكون له مفهوم
سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشّخصيّة فقوله موضوع مجرّد عدم الانقسام
اضافة بيانيّة اى موضوع هو مجرّد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لأنّ مفهوم
عدم الانقسام لايكون هو الوحدة الشّخصيّة بحال وايضا قوله امّا ان لايكون له
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشّخصيّة معناه انّ الوحدة

الشّخصيّة

قوله فموضوع مجرّد عدم الانقسام المقسم هو معروض الوحدة كما ذكره
الشارح وذلك كان معروض الوحدة موضوع عدم ١٣٢
الانقسام
ضرورة انّه غير
المنقسم فان كان غير
المنقسم الكون بلا تشبيه
الغير المنقسم مثل النقطة الغير
المنقسم او العقل الغير المنقسم اخير
ذلك فهو وحدة نقول يطلق اى هو الواحد المطلق
البحث لا الواحد المخصوص مثل الواحد الّذى هو عقل
او نفس او نقطة او غير ذلك والواحد الاوّل مبدأ العدد ولانّه
اذا قسم الى امثاله او اشاله لكون المجموع معدودا لا عددا وقد اشار الشيخ

لامحالة وحدة شئ فينبغى ان يعبّر عنها بوحدة ذلك الشئ لا بعدول فلو
مير جهد الدين

قوله فهو غير داخل فى المقسم فيه كث اذ المقسم كما يدلّ عليه قول المصنّف
ثمّ معروضها قد يكون واحدا وقد يتغاير هو معروض الوحدة لا الكثرة الّذى

قوله وفيه نظر لانّ مفهوم عدم الانقسام فيه المراد بالتجرّد هيهنا نفى الهيئة
التى هى معروضة لعدم الانقسام وذلك لاينافى استعماله على المخصّص

الشخصية مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو
يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة معتبر عنها
بقول مطلق من غير ان تقيد وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان
يقي والا نقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك
بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي
ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة ذاتا وان قبل القسمة فهو
مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على
مذهب في نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلول
سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي
جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون
معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض
هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما
نحنها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب
مرتبته وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد
بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من
الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها
فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة
على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو وهو
ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة
فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو وجميع اقسام الوحدة
متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون
اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة
فانها تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد
به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من

الوحدة

الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر النظر لخصوصيته هو وهو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج فيه هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد ثم اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شئ بعينه من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا وبالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شئ منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد ذانك المحلان وكان هناك اثنان وحدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه اخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص ممتاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو

نفس

فخالف لما تقدم من ان بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية كشف المراد للعلامة قدس سره

نفس التشخصين الأولين لأن كلا من التشخصين الأولين كان قد امتاز به احد
الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو بعينهما فالهو
هو يستدعى جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الإيجابي يستدعى اتحاد
الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان
حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام
والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع
لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته
لا بما دونه من الأعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة
وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها
بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني
به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك
بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي
تقوم حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكر اعتراف بالمطلوب لا يقال تقومها بالوحدات
ايضا ليس باولى من تقومها بالأعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا
نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور
كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الأعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف
اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد
واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل ثلثة وهي نوع
آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى تحصل اربعة وهي ايضا نوع آخر من العدد
وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه
فلا ينتهي الأنواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق اي انواع العدد لاختلافها
باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والأولية واختلاف اللوازم يدل على
اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة
التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق

١٣٥ الوحدة لموضوع الكثرة كما حسنه بذا القياس فان جميع
اجزاء الكثرة المذكورة هو كثير الوحدتين ولا يقول عاقل ببقائهما
لعدم زوالهما
ولو كان المدعى
امتناع اتحاد الاثنين لان
يصير ثلثة مثلا ثم بقاء احدهما
كما اعترف به لزالت الاثنينية عنهما
وحصل الوحدة فيما كان قبل ذلك اثنين فما
يستقيم قوله لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث
صورة الوحدة فيه مير صدر

قوله التقوم بالوحدات راجح الخ تنبيه فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الأعداد
فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وح يرجع الى الوحدات في ذات

قوله وهكذا كل نوع اذا زيد عليه الخ هذا الكلام مسبوق انفاس
عدم تركب العدد مما دونه من الأعداد وعبارة المصنف
لا يأبى عن الحمل على الزيادة على الوحدات بل ظاهرة
فيه لانه جعل المزيد عليه اولا الوحدة فالظاهر
ان تزايد واحد واحد يكون على الوحدات
السابقة وينبغي ان
ان يقول
وحدة
كل نوع اذا زيد
عليها واحدة
ع ملا
علال

اذا انضم

اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد
مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر
يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة
وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما
سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان وحدة زيد
تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهورية
اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة
عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا
لانه الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر
انه يعرض لها اضافة الى معروضها الا انا نقول تلك الاضافة كما تعرض لموضوعها
ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من
المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز
عن مشاركتها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها اذا اخذت باعتبارين والى
مقابلها بالثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها
واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الاخيرة
الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى و
الثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه
الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة
وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
والكثرة بل كل صفة الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة و
يعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد بهما ههنا
معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع
الى القول والعقد والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيتهما وتقابل الضدين
وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف
قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان
والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع

عمرو وغيرها فاذا اخذت الواحد مضافة الى زيد ١٣٢٦
تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك تقابل الوحدة
اعني الكثرة
فان عشرية الاناسي
ساوية لعشرية الافراس في مفهوم
العشرية والكثرة وانما تمتازان بالمضاف اليه
اعني الاناسي والافراس وهما المضافان المشهوريان

سحا على غير المتقابلين وهذا الكلام ظاهر اذا ثبت هذا فنقول المتقابلان
هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب
والاول هو تقابل العدم والملكة
هو تقابل تقابل السلب

اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى واما التقييد بوحدة الزمان فستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد الا انه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم نعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله لما هو اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كالحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيتميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يتميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقى من التضاد اخص من المشهورى منه والحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورى منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله وسياكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهورية والمشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما

قوله: وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف الخ قيل الحكماء اشترطوا فى التضاد المعتبر فى العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد والمتاخرون لما لم يطلعوا على ذلك لان بينهما الاوساط حكموا ان التضاد الذى هو احد الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهورى لا الذى يعتبر فيه غاية الخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقى يرد عليهم فان بينهما الاوساط ويسمونه بالتعاند والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما سواد محض والآخر بياض محض وهما المتضادان بالحقيقة

العدم والملكة اولا فانهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب فى اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك لا يتم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل

السلب

فقيقتى
نعت ثم قسم
على اصطلاح قاطيغورياس
لكن المتقابلان اما ان يكون ما
هيتهما معقولة بالقياس الى الغير فهما
المتضائفان واما ان يكون الموضوع صالحا
للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس
واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالح الانتقال من كل واحد
منها الى الآخر او لا عن احدهما الى الآخر لان الواحد لازم له فبقى التقسيم
الاول تقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر

السلب والايجاب فذلك مسلّم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم ووجود الملزوم متنافيان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم للمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين الموضوع بذلك وعلى هذا لا يصح قول المص ويسمى المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد وابه المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق فيما يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب المحمول مقابلة اخرى فلذلك تسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول هيهنا ما يتم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على

١٣٩ للواقع وكذا الامكان والوجوب ليسا من الامور العارضة في نفس الامر فلا تحتاج ... في الواقع فيكون مستغنيا عنه في الواقع ... صدر

موضوع واحد في زمان واحد ثم وقال بعضنا ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجودية معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجودية معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره واقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة ومفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد تقرر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فنقول مفهوما البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة فلا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب و ظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شئ من الانسان

بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي
الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عدّه الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب
ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على
ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا الا سلبا كليا
فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب
الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع
قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر
فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث
امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة
بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه
ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا
كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد
في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية
لانها بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد
والبياض ولما كان هناك مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه
مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف جنس
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل ففهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل
اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن
حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنس اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض
اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد
يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه
واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث
هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه
بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق
بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم

تحته آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين

مفهومي التقابل والمضاف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف

ومن حيث هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا

كان المفهوم الاخر عارضا للمندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان

ذاتيا له كما في مبحثنا فلا انه من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه

ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض للاقسام

لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة

لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك تم مقصودنا

هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق في

على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها يصدق التضايف

ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غايتها

في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وتدقيق في شرح هذا المقام اراد

بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان

مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي

التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف

فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه

معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك

اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك

لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية

او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا للاقسام بان

تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في

التضاد واما في الباقين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر

ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا

انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا

كلام فيها انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض تلك الذوات و

اشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما

سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه

او ما

او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشئ قطعا ولا شك ان منافاة
رفع الشئ معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا
واجمالا حكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله
على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشئ انما ينافيه على
سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول
فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر
ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر
بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافات لذاتي المفهومين ولذلك تخيل
ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم
منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر بما ذكرنا ان المنافات الذاتية انما هي بين
الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد
واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا
ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير
واذا اخص منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا
منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب
والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا
لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة
متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه
في السلب فكلا او لا ترى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي
ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس
هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا
عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج
عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس
بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي
اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا
لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير
الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة

هكذا عبارة مير صدر الدين وفيه بحث اذ قوله انما ينافيه الاستشهد به
بينهما الا اولوية
غير مسلم لظهور ان
المراد بالاشد ... ما هو
او فرضنا ... لا يلزم من نفي ...
في ... الفساد ... جميع
ان الاشدية من خواص الكيف فقط ...
انه ليس كذلك مير صدر عليه الرحمة والرضوان

المباشرة

المباشرة فلم لا يكون الحال هنالك كذلك وفي بعض النسخ واشدهما فيه الثالث بدل قوله واشد فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة ومنطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هنالك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق

قوله فان اراد بالزيادة غاية الخلاف الخ اي ان اراد بالزيادة ان بينهما زيادة اخرى اي ان بينهما غاية الخلاف فقد عرفت ان غاية الامر انما هو بين السلب والايجاب وان اراد الخ فيه مع اجتماع السلب والايجاب اجتماع امرين وجوديين متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب والايجاب فقد مر تحقيق الحال في ذلك ١٤٢

والاشتعار

والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه شدّ
بعداً عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور
متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شئ نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه
عن شئ لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ
بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون
نقيضاً له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا
فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان و
وحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة و
الفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شئ منها كما يقال زيد قائم
وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهاراً وليس بضاحك ليلاً
او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض و
ليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه و
ليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل يصدقان او يكذبان معاً
وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا
المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو
الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضيتين
الكليتين على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين
كقولنا كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف
في الجهة ايضاً اختلافاً بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً بل يكون احدهما صادقة
والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب
الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان
بالامكان كاتب ولا شئ من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة
بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضاً التناقض
فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة

معان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لأن الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا او بالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا او بالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفى عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قاصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تتغايرا الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا

عنز

قوله ومن ههنا يعلم ان رد الوحدات الثمان الخ اقول لا اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات 146 ح

الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدتها ... [illegible]

[illegible]

عند ارتفاعهما او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل استعمالها في العكوس والأقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرائط ثمان تتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبّر عنه بلفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبّر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبّر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما

يق لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور ولما قولهم الفلك لا
ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هنا اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة ولا يعقل للواجب ضد لان الاضداد وان تكثرت لابد من غاية الخلاف الا
بالنسبة بين اثنين منها وهو ومنفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين
الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما التضاد بين
الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون
الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم
بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الخير والشر
فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا
ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فلا نفتح المقابلة
فان الشر هو عدم الخيرية وثانيا بان هذه الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل
الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض
التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد
جواب دخل مقدر تقريره ان يقال كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل
والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب
اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا
يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا
بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في
الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في
الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر لان
التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما
متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل هو بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم
جزء لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان
التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا نسلم ان وجود النوع في الاعيان
انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع

في الاعيان

قوله وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل ... تحرير هذا الجواب ان الفصول الموجودة في الاعيان عين الاجناس فيها ما يكون عين الانواع ١٤٨ ٤

قوله ومشروط في الانواع باتحاد الجنس اقول هذا احكام رابع للتضاد العارض للانواع وهو انه راجع لتلك الانواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لان تقابلهما من حيث الفضيلة او الرذيلة العارضتين لا من حيث ذاتيهما كذا افاده المراد العلامة ... قدس سره

في الأعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان
هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض هيهنا من اقسام التقابل
للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجي مفصلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق هيهنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق هيهنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب اليه واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل او المؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يحتاجان الا الى المركب والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا

قال وهي في علية ومادية وصورية وغائية اقول العلة اي ما يحتاج اليه
اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجا عنه والاول
اما ان يكون جزءا يحصل به الشيء بالفعل او بالقوة
والاول الصورة والثاني المادة
والثاني ان كانت خارجة فاما
ان يكون
مؤثرة او يتوقف التاثير عليها والاول فاعل والثاني غائية كذا المراد
للعلامة ... قدس
سره

العلية

العليّة والمعلوليّة بالقياس الى شئ واحد لكن بحسب وجوديها الذهنى والخارجى و
لينى جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون
مركبة من عدّة امور البتة علة تامة وانما فسّرنا الجميع بما فسّرنا لما مرّ من ان العلة التامة
قد تكون هى الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر فى
تاثيره ولا تصوّر مانع لا يقال لا بدّ من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشئ ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم
يطلب له علة فالامكان ماخوذ فى جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة
ولا نسلّم انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر
لان كلا من الجزء الصورى والمادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة مع كونه
صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير
فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر فى تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع
اجزائه التى هى عينه يكون جزء من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يكون ذلك اصطلاحا اخر وليس
مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه فان قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما
يحتاج اليه الشئ ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشئ معدومة
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم فى الموجود ضرورى
وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر فى الوجود هو الفاعل فقط و
عدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان تجوّز ان يكون
العدم مؤثرا فى الوجود لكن تجوّز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر فى الوجود فلا امتناع فى
استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط فى تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا
يلزم تاثير المعدوم فى الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى
مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن
امر وجودى هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء
له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودى ربما لا يعلم الا بلازم عدمى فيعبّر
عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمى هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك
تكلّف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشئ فى وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده

فقط

حيثية الا انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة
ومن انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انه اناس
اذا حاد اعنى انسان
كثير وواحد كثير والمطلق
صادق عليهما على السواء واذا
تمهّد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يعينه
على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى
ان كل الاحاد علل اى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة
فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد من تلك الاحاد وتوقف
... وعلى جميعها بتوقفات متعددة وعلى هذا كون مجموع المادة والصورة

فى المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدم السابق كالمعدّ
ووجوده الطارى كانضمام الغذاء المتوقف
على عدم شرب الماء اولا وشربه
اخرا الى غير ذلك من
الاشياء ...
الذى

فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما يجب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما يجب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدمه الطارى على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الأربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذى يصبغ الاديم والداعى الذى ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس مما منه الشئ ولا ما لاجله الشئ واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير فلا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول وما منه ولا ما لاجله ولا نعنى بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شئ يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شئ من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشئ بلا واسطة اقول لكن يبقى شئ وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشئ الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشئ اما جزء له او خارج عنه والثانى اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجى وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد بها الفاعلية ويذكر البواقى باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض

فالفاعل

فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يتوهم من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها بالكون من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره

ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون متعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره تاما ان يوجد المعلول مقارنا الوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا الوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا الوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان ثم بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تأخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة

قوله اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا الخ حيث الشارح قوله ولا يجب مقارنة العدم عطفا على قوله يجب المعلول لنسخة ١٥٢ عليه القيد وهو قوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب مقارنة العدم وحاصله اذكر من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول فيمكن ان يجب عطفا على مجموع القيد والمقيد فلا نسخة القيد او على قوله فالفاعل مبدء التاثير وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل المستقل فلا يرد عليه ما اورده عليه بقوله وانت خبير الخ

بجميع

لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعد تيزه ما سيتم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل

يعنى اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل

الناقصة غير المعدّ من المادّة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان

جاز فى المعدّ اما المادّة والصورة فلا شبهة فى ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفا

جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان

متحقق فى جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر فى جميع الازمنة

ايضا فيكون المعلول فى جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من

وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شئ منها فى وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود

المعلول فى ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج

اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعدّ فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه

الطارى على وجوده فبعدمه الطارى يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال العلة مقتضيا

لزوال المعلول بل مقتضيا لوجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعدّ حال

وجود المعلول وعبارة المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان

العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز

اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعدّ حال

وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعدّ حتى

لو قال بدل قوله وان جاز فى المعدّ وان وجب فى المعدّ يعنى وان وجب بقاء المعلول

بعد المعدّ لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعدّ لان

العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب فى المعدّ دون وان جاز

كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعدّ البعيد يجب انعدامه ليحصل المعدّ القريب

فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعدّ القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب

ان المعدّ سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعدّ ملزوم لاستعداد

وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشئ من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده

بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه

واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول فى جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة

الموجبة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان

على البدل فاذا وجد تا احديهما ثم انعدمت فوجدت الاخرى فى زمان انعدام الاولى

باعتبار مقارنته الازمنة بان يكون واحدة علة لوجوده في الزمان
الاول والاخرى علة للوجود في الثاني ان اثنى اذ ح يتصور التعدد في المعلول ايضا

وانا اذا لم
يعتبر مقارنته لها
فلا يتصور تعدد التاثير فيه
سواء كان التوارد على سبيل
الاجتماع او لا يظهر ذلك بادنى التفات
وفيه بحث اما اولا فلان العلة المستقلة لا يتعقب
بالآنية ولا يكون لامر اخر مدخل في ذلك ولا يعتبر فيها ان
يكون التاثير في الزمان فضلا ان يكون معتبرا فيها ان يكون التاثير في

نوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع
علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم
مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على
سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد
ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه
العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان نعدم بانعدام الاولى ثم وجد
بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى
ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون
علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجد
احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت
ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون
تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف
تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر
ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من
امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا
على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المع
لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المع
بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود
الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها
لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق
او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة
الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية
الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى
هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى
للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة

ح احد العدمين ثالثا ان ذلك العدم ويكون تاثير الموقوف على خصوصيته

مطلقا فيه في زمان واحد حتى يلزم تحصيل الحاصل بل تاثيرك
منهما فيه بحيث يجرد اخر من اجزاء الزمان وجوده
فمن اين يلزم تحصيل
الحاصل
حيدر

لأنا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الأول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المع وصار باقيا و ذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لايكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يهمنا كونها مستقلة اذ المط ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الأولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت المدعى سقط عنه هذا الأغراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احديهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما بخصوصه زوال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يتوهم لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط يتم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هنالك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقائه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك حاله بقائه بعده وكذلك النار المجاورة للماء تعدها اذ ته لقبول

النحوية فيفيض التحوية عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في
اقول المؤثر ان كان متى راجا ان تكثر اثره
ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من
واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد ينوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه
في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب ومختار
والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا
عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه
فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء
بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته هذا غير مصدريته
ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان
وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا فرضناه واحدا وان خرجا او خرج
احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان للمصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند
الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي
مصدرا للتالت المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب
تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد
الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو
اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريتها
حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن
الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد
المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن
المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها ذلك المعلول
المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه
البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبسبب
ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية
هي المصدر فتكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك
الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول
مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية

قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد الخ الا يرى ان الحكماء معترفون بان
المبدء الاول معلول مختار مع انه لا يصدر عنه عندهم اولا الا ١٥٦
لان الواحد
لعدم تعدد الجهة
فيه وكون الاختيار عندهم
ليس بمعنى صحة الفعل والترك
بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم
يشا لم يفعل وان استحال وقوع احد المقدمين
غير مؤثر في المقدم وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه
كما لا يخفى على من له ادنى
قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري الخ انت خبير بانه لا فرق
بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بها بحسب نفس الامر يستدعي
علة فالاولى ان يقال المصدرية امر
اعتباري فلا يلزم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار
فلا بل

ايضا فيجيب عليها الأشكال بانها اضافية لكن لم نقصد بها مفهومها الأضافي بل اريد
امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره
وتصحيح اطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع
وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدرتيه بالمعنى المذكور
عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدرتيان متغايرتان
لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما قررنا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة
فيلزم كون احديهما الاقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة لجميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة
واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور فيصدر
عنها تلك الأمور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع
كل صادر معين فلا نم انها موجود قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر
فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة
يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر
عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول
اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر
ماله مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا لا يتوقف اثبات المطلبين متوقفا على وجود الخصوصية بل
يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول
لو وجب تعدد الأمور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشيا
كثيرة عن شئ واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما
يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يق من ان سلب شئ عن شئ امر عقلي لا يتحقق
في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه متقدما عليه ولا يكفيه ثبوت المسلوب
عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء
كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج
بالسلوب والأضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف
لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الأثر

مستلزما التعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة
النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار
والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا
ماء ولا حرارة معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متمايزان فلو راينا
اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه
الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدر ا ولما ليس ا
لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور
لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا
المط قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات
سلبا اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما
صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون
الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر
معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن
في المعلول الاول مع وحدته تكثر بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا
بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام
بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا
ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة
اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات
الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا
واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في
ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف
على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء
من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في

شرح

قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اقول صدور لا
ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد
اتصف بلا
صدور ا فاذا كان
له حيثيتان جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية
اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن
له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض
وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بجزء [illegible]
الاتصاف به لكن الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة

[illegible]

شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد
بوجه اخر حيث قال فانه هنا مبدا اول وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن ب
فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شئ وليكن ج و
عن ب وحده شئ وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شئ اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شئ وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج
د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في
ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا
مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة
واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن
مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة
لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد
على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه في
الوحدة النوعية لا عكس بمعنى ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل
كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى
كل من العلتين لكونهما علة واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال
العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شئ اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون
الاخرى وان لم يتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه
لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شئ
الى شئ واستغنائه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى
العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض
له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة امتناع عروضه

قوله الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين الخ فيه بحث لانه ان اراد
بالاحتياج كونه بحيث لا يكون وجوده الا بايجادها فلا نم لان العلة
يجب ان يكون
كذلك لجواز ان يكون
المعلول محتاجا الى علة ما ولو وحدة
العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها
كما ان زيد محتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو
من غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج
مجرد الاستناد المصحح للفاء فهو لا ينافي الاستغناء عنه بغيره

...

قال وهذا الحكم ينعكس بعضه اقول يريد بذلك ان يصح وحدة المعلول
تحت العلة وهو عكس الحكم الاول فلا يمتنع على الافتراق صدور نوع واحد
مستقلان بالتاثير فانه لكل واحد منهما وجب يستغني
عن الاخر فيكون حال حاجته
اليهما مستغنيا عنهما
بين اخلف
كشف المراد للعلامة
الحلي قدس سره

عن العلة

عن العلة مط بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة
المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول الى علة ما وتكون
تعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان في ما ذكر من احتياج المعلول الى
علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها
مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا بعينها الذي لا ينافي
الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة
ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون
الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى
يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا
الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية
كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان نختار
في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احدى العلتين لا بعينهما فلا يلزم
شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا
اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على
ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم
ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا
يلزم محذور لان التعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها
الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء
عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا
لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص
ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون
لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون له علل متعددة بان
يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل وانما انهما من المعقولات الثانية
ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة

فلا تشبيس الاستدلال به عليه على تقدير كونه نظريا ولا يحسن
التنبيه به عليه على تقدير كونه بديهيا فتم ... ... الدين دو...

قوله بعين كل
واحدة منها احتياج
المعلول الى نفسها على التقدم
فيه بحث اذ قد تقدم ان كل واحدة
من العلتين يعين استناد المعلول اليها
معناه انها تعين وقوع المعلول بها لا انها تعين احتياج المع
اليها اذ لو اريد بالاستناد الاحتياج لكان المعلول محتاجا الى كل
منها في نفس الامر بسبب اقتضاء العلتين فيمتنع وجوده بدونها

الواقع وكان وصفه بالوحدة وصفا له بحال متعلقه الذي هو النوع فلو
حمل كلام المصنف على هذا المعنى لصح بصيرة اصلا انه يجوز توارد العلل
المستقلة على الامور المتكثرة اعني يكون نوعها واحدا و...

قوله واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث اذ تقرره على ما علم من كلام
الشم في ... ان المعقولات الثانية ما تعرض الموجود الذهني كما لا يكون
صفة للموجود الذهني لا يكون ... والوجود ونظائره كالعلية و
المعلولية ليست ... للموجود الذهني فان الموجود
في الخارج ليس ... الموجودة في الذهن
... من حيث ... وكذا الموصوف
... الموجود في الخارج ...
هو ... الموجودة في
... الخارج
الموجودة في الخارج ... في العلية ... وجود المعلول بالعقل
وان ... بمعنى كون ... بحيث ... المعلول فالموصوف ... هو

ان الحاكم ... الذهني ... في الخارج ...

الى امرين يعني قد يكون شئ علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا ينعاكس اي

العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بواسطة

او بغيرها ولا المع علة لعلتها كما آت وهذان العينان مثلا زمان وهذا هو الذي يق

له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التس وكانه يدعي بداهته

كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ

علة لعلته لكان متقدما على علة المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين و

اعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ثم نقول معنى التقدم

بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك

لزم علية الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في

اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقرير الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى

سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت

للعلة قال الامام فالاولى ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر

اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة

لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب

لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان

المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وبما بين الوجوب والامكان متنافيان

وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري

اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشاء منهما نسبتان مختلفتان

بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله

اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشئ لان الدور هو ان يكون

الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشئ مفتقرا

ومفتقرا اليه كلاهما الا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك لانه تترتب على كونه مفتقرا

صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا ومنشاء الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض

عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في التعليل المرضي عنده امتناع الانفكاك

مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من

الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من

اعلم قوله اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون الخ سهو البيان انه لا يمكن ان يكون للشئ الواحد الى اخر نسبتان متنافيان وان علمنا بجهتين ضرورة

امتناع اجتماع

المتنافيين وان تعددت

الجهتين مختلفتين فاختلاف

الجهة التي هي منشاء النسبتين كما

صرح به لا يدفع المحذور بل لا بد من اختلاف

الشئ في احد الطرفين وح يظهر اندفاع الدور فاحفظ

هكذا عبارة سيد صدر

مع زيادة لفظ فيه في صدر العبارة وفيه بحث اذ قد تبين انها انتسبه

حاشية

صغرى دوت

دات قال د

الشيئان من قولك المعقولات

وبينهما مقابلة التضايف اقول يعني ان نسبة العلية والمعلولية

من المعقولات الثانية لا تستدعي وجود شئ في الاعيان هو مجرد

علية او معلولية وان كان معروضها موجودا وبينهما مقابلة التضايف

فان العلة علة للمعلول والمع مع للعلة وقد نبه بقوله وبينهما

مقابلة التضايف على امتناع كون الشئ الواحد بالنسبة الى شئ

واحد علة ومعلولا وبحاله وبالمثال لان كونه

علة يقتضي الاستغناء والتقدم و

كونه معلولا يقتضي

الحاجة

وان لم يكون الشئ الواحد مستغنيا عن الشئ الواحد متقدما عليه ومحتاجا

اليه متاخرا عنه هذا اطلعه كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

متعاكس

من تحاكى هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع بعث التاخر اى تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء فى التاخر ما جاء من الشبهة فى التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المتاخر معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان نقول كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان نقول تحركت اليد فتحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى نقول بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية فى تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان مهية كل منهما علة لوجود الاخر او مهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضرورى والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون مهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه ولا تراقى معروضاهما فى سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما اى من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب فتوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اى ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات فى الممكن لم يوجد شئ منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هى طرف السلسلة

قال ولا تراقى معروضاهما فى سلسلة الى قوله هى طرف السلسلة

اقول لما

ابطل الدور شرع فى

ابطال التسلسل اى وجود

علل ومعلولات فى سلسلة واحدة غير

متناهية وفيه على الدعوى بقوله ولا تراقى معروضاهما

يعنى معروض العلية والمعلولية فى سلسلة واحدة الى غير

النهاية واحتج عليه بوجوه الاول ان كل واحد من تلك الممكنات

وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك

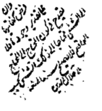
الاحاد يمتنع حصوله بدون علة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت

واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها وكانت مشاركة لسائر الممكنات فى

امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هى

طرف السلسلة فيكون السلسلة منقطعة وفى هذا الوجه عندى نظر

كشف المراد للعلامة الحلى قدس سره



اقول

الثالث في امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور
وتقريره انا
اخذنا جملة العلل والمعلولات
الى ما لا يتناهى ووضعنا جملة ثم
قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احدى
الجملتين بالاخرى بحيث يكون مبدا كل واحدة من
الجملتين واحدا فان استمرتا الى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصة
مثل الزائدة هذا خلف وان انقطعت الناقصة تناهت ولزم
تناهي الزائدة لانها ما زادت على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه
كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد
بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها
مصادرة وللتطبيق بين جملتين قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم نفصل منها
هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انا لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة
والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي
قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم نفصل منها تلك الاحاد اي نطبق الجزء
الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم
جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال و
ان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة
لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما
ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل
جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد
يكون لعدم التناهي وايضا انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن
فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملتان اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على
الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع
قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد
والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق
مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع و
عن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن
نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من
الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض
بالاخيرين بالبافيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا
لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما و
اجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء
المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه



اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب ايضا فاذا جعل الأوّل من احدى الجملتين بازاء الأوّل من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لأن وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ لم تجتمع بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الأحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الأوّل كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم اذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هنالك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاوّل اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الأمور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الأمور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا سواء كان بينها ترتب ولا ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل والعلة المحضة اذا كانت السلسلة في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لأن الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والأخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الأول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة

عليها

عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما تغايرا بحسب وصفي

العلة والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين

لا بد ان يكون قبلهما علة فانا اذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد

غير منطبق كان هناك علة فاذا انطبقت متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها

شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون

علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على

سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير

الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل مع

وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة

المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع

ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء

ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك

الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها

غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في

الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره

الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر

الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا ممتنع لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله

بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه

اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضا فلم

يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل

جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه

وقد عرفت ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء

منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا

الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو

خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها

الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة والا توارد

علتان كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية هذا خلف

من التقرير انه فمع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشي قد يكون نفس ذلك الشي كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو نم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غيره فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجدها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشي لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب التناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله

لا الى

فرد وان وجدت لزم تخلف المعلول الخ اذ فرض العلة المستقلة بما يكون وحده مؤثرا في جميع اجزاء المعلول وان توقف تاثيره على حصول شرط لم ينتظم تخلف المعلول عنها وقع يكن اختيار هذا الشق وهو ان المراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء ١٦٥٩ وبين منهما لعليم لواسد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه اذ كرنا فان الفاعل بالحقيقة بالنسبة الى المركب الذي جميع اجزائه ممكن انما هو فاعل جميع اجزائه فاطلاق فاعل ذلك المركب على فاعل بعض اجزائه اصطلاح مبني

لا الى النهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج

الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل

مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة

بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار

في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج

عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا

يجوز ان يكون جزء منها بالعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه

بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ثم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين

للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها

الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة

المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة

كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته

فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد

وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين

السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن

محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هنا الا الممكنات فاحتاج

كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن

التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بها العلة التامة بجميع ما يحتاج

اليه فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فيختار ان يكون مقدما على

قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة

عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا

حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين يوجد

الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين

في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة وهو معلول على ما هو المفروض

وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى

غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة

فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء

كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما

ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان

يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يؤخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون

عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد ح تشتمل على جملتين

احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة

الالوف اما ان يكون من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف

وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فنا

التزديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة

بين الحاصرين سما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزائد على

عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها

عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية

الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر

الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي فتكون متناهية ضرورة انحصارها

بين طرف السلسلة ومبدء عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة و

تسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها

عدة واحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل

فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل

جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان

ويتكافى النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا

بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه

اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي و

بالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي

وهذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت

المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت

العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدم

في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا

عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت

حقيقيان وهما متكافيان في الوجود وفي الارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وحمل كلام المتن على هذا اولى ثم هيهنا بحث

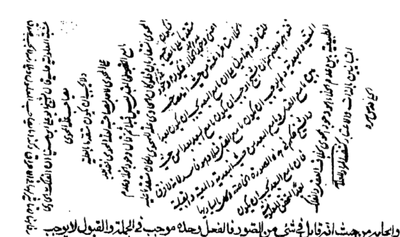
عليه اما اولا فلسلامته عن الايراد المذكور في الشرح واما ثانيا فلبقاء العلية على عمومه كما هو الظاهر واما ثالثا فلان حاصل الكلام على ما ذكره الشارح انه اذا كان الفاعل موجودا كان المعلول موجودا واذا كان معدوما كان معدوما وليس كذلك مع ما سيذكره المصنف بقوله والفاعل في الطرفين واحد كثير فائدة ... صدر الدين ...

قال ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض اقول الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية متكافئة للنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضيهما على معنى ان نسبة العلية اذا صدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس واذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على عدمي وبالعكس ...

ذلك العدم لا غير واذا تقررت هذه المقدمة فنقول هذه العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا الى عدم علته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي مستند الى العلة الوجودية لا العدمية لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول كاشف الاسرار للعلامة الحلي قدس سره

ان تاثير

ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه اذا كانت العلة
الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة
ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود
وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية
للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي
هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي
هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو
لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا ولكنه ذلك العدمي لا بد لها من علة
موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم
العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان
على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للممكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون
لكل ممكن علة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون
علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان
يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد
النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى
لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات
حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل
متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة
الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني
الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام يجب عند وجوده وجود
المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه
انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا
بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف
عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد القابل
وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه
وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون
مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله



والجابه من حيث انه قابل في شئ من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب

اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك

الجهة وهو مح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا

المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه

ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك

ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني

ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية

العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه مح وان كان محتاجا الى العلة

في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق

احدى النسبتين على المصاحب اذا كان شئ علة فاعلية لاخر وكان هناك شئ ثالث

مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز

ذلك لامتناع ان يكون لشئ واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول

فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة

واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو

كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص

علة لاخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لاتناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا

وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من

اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضنا و

لاستغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره

ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها في ذلك

سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر لان

معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بماهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي الماهية

بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه

عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم

بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص

اخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات على المع

وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان

التقدم

قال وليس الشخص من العنصريات الى قوله ولاستغنائه عنه بغيره اقول الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص اخر منها اي لم يكن علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا متناهية ... واحدة ... الذاتية ... المعلولات ... ان الشخص من العناصر يستغني عن الشخص ... بغيره ... تام من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علة لشخص اخر ... من النوع ... الشخص الذي ... في ان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذي ... ما يستغني عنه بغيره لا يكون علة بالذات ... ١٤٠

اذ ان علة بالعرض

معنى انه منه كشف المراد للكي

قدس سره

قال ولعدم تقدمه اقول هذا وجه ثالث على امتناع تعليل احد الشخصين بالاخر وتقريره بان العلة المتقدمة على المعلول بالذات ... اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر تقدما ذاتيا لان التقدم الذاتي ما يبقى للعلة مع وجود المع لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا اجتمعا في زمان واحد

فقد عدم تقدم

ما فرض علة

كشف المراد للعلامة

الحلي قدس سره

التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع والتكافؤ بما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر تكافؤ

شخصا اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما

علة للاخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنية على ان اشخاص العناصر

متساوية بحسب الماهية وهو ممنوع والبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص

من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه

نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الشبقية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك

والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل

ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية

المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء

الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان

التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم

ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور و

ينبعث الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع

اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة وانما ينبعث عن

ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و

يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع

ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال

الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من جهة

او جهتين وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى

نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريكات من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء

هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من

حيث انه جزئي من وقوع الحركة متوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين

مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه

القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه لما نعم

من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور

كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال

لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه فالتوقف

١٧١ قوله هذا مبني الخ وكلام الشيخ القوة دون الخ

التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة

والضعف الخ

شدة الشوق فيصير

اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار

وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح

الهياكل فليرجع اليه ملا جلال الدين دواني

فانه لو اريد بالارادة السبب الاختياري كما يقتضيه مقابلته للشوق المعتبر

بالسبب الجبلي الغير المعتبر فجيد ان شيئا من السبب المذكور لا يكون

على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدء لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدء لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اى بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصور واحد بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا تجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من

الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض الاول يقتضي تصور ان غير متناهية

مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي

لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب

جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض

المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة

كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان

الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسياتي تحقيق ذلك و

بيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها

تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة

عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية

فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة

جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤال

وما اعترض به على الجواب بقي فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق

التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني

الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور

والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر

بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق

بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخص بالقياس اليه والشمس لا تضيء كل شيء

اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف

الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقفة

عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير

وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ثم فان المادي يتاثر عن المجرد

لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله

بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان

حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان

النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها

اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها و

١٧٣ وفيما حاشيه صفحه بعد قال لان القسري يختلف الى قوله

تفاوت مقابله اول

لما تقدم ان عدم كيفيه عروض تناهى

وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه

الاول اعنى وجوب تناهى تاثير القوى الجسمانية

وتقريره ان القوة الجسمانية اما ان يكون قسرية او طبيعية

وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما اما الاول فلان صدور ما لا يتناهى

من كونها قوية على تحريك الجزء فلا يمكن الحكم بالتناهي فيهما او جود المحكوم

عليه وتحققه بخلاف الحوادث على التساوي ان يعود فيتفاوت

في القوة انما هو باعتبار التفاوت في القوى عليه

اعنى الحركات فاذا لم يمكن الحكم على

الحركات بالزيادة و

النقصان

لم يمكن الحكم على القوة بالتفاوت كيف المراد بعلاقة التحليل كذا مدرسه

تلك

تلك الأمور المرتسمة في قواها ما اتية فذوات وهناع وما قيل من ان هذه معدات للنفس وكلا منافي المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا او التناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع و الظ من هذه العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة فالتي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي او اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما المحال الاخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء عرض التناهي فالوالاشك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل القسر بمعنى انه كلما كان الكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لا انه انما

بعاوق

اكثر من القوة في الصغير لانقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدء واحد مفروض فان حركات الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشي مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في جهة ... تنبيه لعدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركات

يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة
الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسما من مبدء معين ثم تحريكه جسما
اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء
بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الاكبر من الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر
لكون المعاوق فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها
انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا
بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا
كانت الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها
بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان
لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء
معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع
حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما ونوقض الدليل
اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها
ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادئ
الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون موثرة اثارا غير متناهية لا على انها
لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير
متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار
لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا
وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي
كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياده
كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم
عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون
القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية
قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال

بذلك الذي قال في تقرير البرهان انا لسنا نحتاج الى اعتبار وجود جملة مفصلة
بالفعل بل نقول
انا نعتقد تناسبا يوجب
هذا الحكم فهو تناهي على نحو التقديرات
التي يفعلها المهندس فنقول ان هذه القوة
بحيث لو كانت الامور توجد على نحو لكان طباعها يوجب
كذا وكذا ولو كانت قوة غير متناهية في جسم متناه لما كانت بحيث
لو كانت الامور توجد لكان طباعها يوجب كذا وكذا وذلك واجب لها

موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة و

النقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه

وليس يلزم هذا المحذور من تفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا

يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين

بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدء فلم

لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء ويستدعي التفاوت

بحسب العدة او المدة وذلك لانا اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما

ان يكون زمانهما واحدا بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعة من غير

انقطاع واجيب بان التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب

العدة او المدة وذلك لانا اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون

زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر

قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول للقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير

متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب

العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة

حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر منها من حركات

الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير

كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة

جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين

بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة

مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية

وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير

متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت

امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بط لان كل مدة فهو امر متصل في

حد نفسه لا جزء له بالفعل وانما تجزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد

وانما انه قابل لانقسامات غير متناهية بمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده

قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون

بعده مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة

لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير
متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو
اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا هذا ايضا لان اطولية
زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركات لو كانت الحركات متساويتين بالسرعة والبطؤ
وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس
كلاهما اللزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدأ
العدة ومنتهيها واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل
ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة
الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري
في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في
الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي القابل
للتحريك القسري متناول للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان
اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من
بسائط لا تخلو من معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر
عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين
على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالة فيما
ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت
بين معاوقي طبيعتيهما والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين
ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها
من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد
الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم
بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها
باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء قابل المحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت
ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان
يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة
لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما

قوله
وقد يحصل القرب
الى قوله باعتبار الحال فيه
اقول لما ذكر ان قبول المادة لما
يحل فيها لا يعرض عليه بما ظن انه تناقض
وهو ان يقال ان المادة قد يفيد شيئا ولا يفيد آخر ثم
يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الاول وهذا يعطي ان
القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية
اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان القبول الذاتي
كلي اي لا يعين لكون القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة

ان تكون علة مستقلة وذلك بط لأن الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة
على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشئ متقدم على ذلك الشئ فيستحيل
كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشئ اخر كلاهما علة للهيولى
وبهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لابد
ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر
ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو
سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد
واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهى
متاخرة عن وجود المقدار الذى هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة
لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشئ متقدم على ذلك الشئ
انما يظهر صحته فى التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع
الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على
ان الصورة ليست جزء ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول
وايضا فاحتياج الشئ فى وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان الشئ ما لم يتشخص موجودا
فى الخارج لا يمكن حلول شئ فيه لان وجود ذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من
جملتها حلول شئ اخر فيها لانا نقول ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر
عن المحل هو الحال المتعين باعراض فى المحل فلا محذور لانا نقول لان الطبيعة لا وجود لها الا
حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء
للعلة الفاعلية لموجود خارجى كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشئ فى وجوده الى ما يحل
فيه ممكن فلا شبهة فى ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية
قد يزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج
فى وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله فى وجوده بل فيما
يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن فى وجوده عن
الهيولى ومحتاج اليها فى قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشئ ما لم يتشخص
موجودا فى الخارج لا يمكن حلول شئ فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول
الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما المح ان يتوقف وجود الحال على وجود

المنافرة عنها بالبرهان ... ١٧٨

قوله لان الشئ
ما لم يتشخص موجودا
فى الخارج لا يمكن حلول شئ
فيه غير مسلم لجواز ان يكون امر مبهم
يكون بالقوة بحسب ذاته حتى لا يكون فى ذاته شيئا
من الاشياء ... لان يتحد مع امر او امور بان يتحد
مع الصورة ... فيكون ح ... او يتحد مع الصورة ... ١٧٨

المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشي لا يبقى بعد زوال ما هو
محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى
يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة
لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها ابسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها
ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة
الى الهيولى فلا يتصور حينئذ كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة
قلنا انهم ارادوا بالعوارض المشخصة هيهنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت
لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك
عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي و
التشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة
الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة
الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية
والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال
المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر و
الاعراض التي يوجبهما امرا بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا
لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم
يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء المقوم اقول فيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال
بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم
الانقلاب ولما كان هيهنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه
لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا
صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا
يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول
النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو
قرب القبول بعد بعده لحصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه و
اعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان
منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل و
الانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة

ان المنع ممنوع فرض الشركة [illegible] بواسطة [illegible] عوارض
المدرك [illegible] المراد بها العوارض التي تميز المعروض عن [illegible]
[illegible]
قوله والغاية علة بماهيتها اي بصورتها [illegible] في هذا التفسير [illegible]
الفاعل [illegible] الفعل [illegible] الغاية [illegible] صورتها
[illegible]
وجود المعلول [illegible] صدر الدين

قوله والغاية علة [illegible] وجود المعلول اقول الغاية لها اعتباران
[illegible] باعتبار [illegible] التقدم والتاخر بالنسبة الى المعلول وذلك
[illegible]

قال واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات اقول لما فرغ من اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما
١٦٠
العلل الاتفاقية
فقد نفاها قوم لان السبب
ان استجمع جهات المؤثرية لزم حصول
مسببه قطعا والا كان مستغنيا فلا مدخل للاتفاق
والجواب ان المؤثر قد يتوقف تاثيره على امور خارجية عن ذاته
فيقال انه بحصول معه فيقال انه فعل ذلك السبب بدون شرطه
كان سببا ذاتيا انه اتفاقي وذلك اذا كان اكثريا او مساويا او راجحا ولو اقليا
منه كذلك الشرائط كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية تكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي يصدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والمتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم بالتخييل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فتحرك منها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحركات القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او عادة ان كان المبدء هو التخييل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدء هو التخييل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث وجزاف ان كان المبدء هو التخييل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات

اي للاسباب

اى الأسباب الأتفاقية غايات ماينادى اليه الفعل ان كان تادية دائميا او اكثريا يسمى ذلك
الفعل سببا ذاتيا ومايتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا او اقليا يسمى الفعل
سببا اتفاقيا وماينادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الأتفاقيات مستدلا بان الفعل
ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة فى التادى كان التادى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا
له وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن ههنا
سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل
جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء من
المؤدى فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الأمور انفكاكا مساويا او اقليا ترتب عليه
عليه وهو المسمى بالسبب الأتفاقى وماينادى هو اليه بالغاية الأتفاقية واذا اعتبرنا ذلك
السبب من جميع الجهات المعتبرة فى تاديته كان سببا ذاتيا للمسبب الذى هو غاية ذاتية
له مثال ذلك ان تحفر موضعا فتصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز
دائما ولا اكثريا ولاجرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر
مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع
هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع الأثنينات البسائط العنصرية والمادية
كهيولاتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى وقد تكون
مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة
شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الأربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية
كالصورة الأنسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرب المناع ولقاء
الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الأنسانية
والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب
قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية
كالجنين بالنسبة الى الأنسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية
كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية
كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الغائية يطلق على ما هو

قال ودواتها بالقوة او بالفعل اقول ... بالفعل كالحجر من الشرب والمادة قد يكون بالفعل كالبدن للانسانية وقد يكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة كالمائية الحاصلة فى الهواء بالقوة وقد يكون بالفعل كالمائية الحاصلة فى الماء والغائية بالقوة هى التى يمكن حصولها كذلك بالفعل وهى التى حصل فيها

علة حقيقية بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة حقيقة فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئ ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئ المعلول المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا مسهل للصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد ينسب بالعرض الى ما يقرنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرنها اعنى الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كتسوية الحجر اذا اخذت مع بعض عوارضها او الغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس للبناء والخاصة هى العلة الحقيقية كالبناء وكذلك فى سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس فى سائر العلل وايضا كل منها مشتركة وخاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس فى سائر العلل والعدم للحادث الزمانى من المبادى العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل فى الطرفين يعنى الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودى فى العدمى لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغنى عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال فى ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو فى احد طرفيه اى فى وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لانه يجعلها ثابتة المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة

المهية

المهيّة والأخريان اعني الفاعلية والغائية تتميان بعلّة الوجود ولابدّ للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لابدّ لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق من ان الممكن لايكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لايقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لايكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدّة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الأسفل والأعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الأنسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة الى الصورة الانسانية ومن العلل العرضية ما هو معدّ بمعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدّة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان

شرب

السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

قد تم المقصد الاول بعون الله
الملك الاجل بيد الأقل
عبد الفتاح الملقب
شيخ الاسلام
تجال الهشترودي
بخواهش سركار عمدة
التجار اقا ميرزا علي اقا دام
مجده محرر شد ودر طبخانه
حوز معظم له انطباع پذيرفت
اللهم اغفر لهما ولوالديهما
ولمن سعى في طبعه
١٣٠٧

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول **الاول** في الجواهر تقدم مباحثها على مباحث الاعراض

لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان

احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض

على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية

في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه

باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد

والزوايا والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون

في الموضوع هو الحلول بمعنى الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع

وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف

الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظ قالوا وكذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في

عبارة الامام لان تعريف الجوهر ح هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت

كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة بمعنى

المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق

عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر

وهو المادة اقول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يعبر عن غير

مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تأخير

تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو

الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة

على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير

جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر

لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما

ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا

وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم

وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزئه والموضوع والمحل ينعاكسا

وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر بما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من

انه المحل المستغنى عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه

ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد يكون لما مر ان العرض

هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين

الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما

بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة

فانها محل للسرعة والبطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر و

بينهما كذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان

الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات

لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتراك عرضي

اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من

الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المصنف على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر

والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا

نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك

اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء و

الالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما

قد يقال يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان

ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بالكنه بل

المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها

وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا مكن ان لا نحتاج

فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع

بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها

اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم

اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقول ان

ماذكر في بيان على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميعها

ما تحته من الأمور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثاني ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما يثبتا لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في التدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متأصلين في تحققهما في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شأن الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر بنفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع وما يأتي من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد عرفت ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى

يلزم

في هذا الكتاب كما عرفت ملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة والرضوان

قوله ويستدل ايضا الخ الاستدلال منقوض بسائر المعقولات مثل سائر الاجناس مطلقا فانه ايضا يقال بمثله ثمة وما يجاب به هيهنا يجاب بمثله هناك ملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه رحمة الله تعالى

قوله ربما

يلزم التشر ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد

على البعض باعتبار اخر ثم اعلم ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك

صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مط بدل الموضوع

ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يق من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق

الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد

الشئ لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعنى

يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التى يحل فيها الصورة الجسمية

والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذى يحل فيه السواد والحركة الامع التماثل اى لا يجوز ان يحل

المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب المهية ولوازمها

ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض

متوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخرى سوى ما

ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك

الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض واما بمهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما

وكل ذلك بط على ما عرفنا والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف

على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك

لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اى وحدة

الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين عرضين لم يكن حال

هذين العرضين الى لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين و

ذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين الاثنين لو قام بعرضين فاجلنا عرضين لم يكن حال هذين

العرضين في اثنينيته عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز

حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق

بينهما قطعا والتالي بط نكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب

قائم بالتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات

المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام

الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشاء هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم

وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين

ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين

منهما تاليف واحد اما الاوّل فلانّ صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لابد له من رابط
به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والّا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما بل بكل واحدة منهما ليكون وحدة الحالّ فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما
واجيب عنه بانه مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز
ان يحال صعوبة الانفكاك الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى
تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء
ضرورة انعدام الحالّ بانعدام المحلّ الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف
فيما بين الجزئين الباقيين وردّ بانا لا نسلم ان التاليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التاليف
القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير
مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة وكالتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة
بسطح والحيوة ببنية متجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون
العرض الواحد القائم بمحلّ هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع
شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول ابى
هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحالّ وكذلك انقسام
الحالّ ايضا لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة فى الوضع
اى اجزاء يصح ان يتوهم فى كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى
اجزاء غير متباينة فى الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل
والظاهر ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاوّل فظاهر ايضا ان
انقسام الحالّ بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب
انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض فى جزء اخر من محله واما انقسام المحل به
فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحالّ فى محل منقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ان كان حالا
بتمامه فى كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا فى محال متعددة وقد ظهر بطلانه
وان لم يوجد شئ من ذلك الحالّ فى شئ من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحالّ حالا فى ذلك
المحل بالضرورة وان وجد فى كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحالّ كان منقسما الى اجزاء
متباينة فى الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحالّ فى منقسم ان كان حلوله فيه من حيث ذاته
المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحالّ فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وهو

قوله ان حل فيه من حيث ذاته اى بدون اعتبار قيد زائد عليه
كالانتهاء فى الخط من حيث ملاقيه للنقطة او اعتبار كون المجموع من حيث
هو مجموع والحلول
فى الملاقى من حيث ذاته
المنقسمة ان كان الحلول فى الكل
والبعض فى البعض وكلاهما منتف فى الانقسام
المنقسم يوجب انقسام الحال لا محالة فان قلت الجسم
الابلق اذا انقسم فى موضع البياض شئ منقسم البياض دون
السواد ومع ذلك الحال فيه من حيث ذاته المنقسمة واذا قسم فى

ليس شئ النقطة قلنا ... علامة عبد الرزاق عليه الرحمة
وقيل لم لا يجوز ان يقوم تاليف واحد بمجموع الثلثة
وعند الاثنين فلا فاذا انفصل التاليف عنهما ينعدم
الاوّل ويحدث الثانى فلا يلزم محذور
شرح مطالع

فان قلت هذا التشكيك يمكن ايراده فى صورة الانقسام الى الاجزاء الغير

وكان حلوله فيه حلولا غير سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محلها قطعا وكذا
النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم وشئ منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة فى محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقع فى كل جزء من
الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول فى المنقسم لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم
بان الحال اذا لم يوجد شئ منه فى شئ من اجزاء المحل استحال حلوله فى ذلك المحل ليس بديهيا
لجواز ان يكون الحال حالا فى المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شئ منه حالا فى شئ من اجزاء
ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون
الوحدة والنقطة والاضافة امورا موجودة فى الخارج اقول ان البديهة لا تفرق فى ذلك
بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فكما جاز فى الاعتبارى ان
يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز فى الخارجى ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط
مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محله
الذى هو مجموع الخطوط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه
الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع
الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك
القطع فى وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام
لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات
التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى بحيث
فى التشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اى العرض يحتاج فى تشخصه
الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه فى تشخصه
وهو مستغنى عنه فى الوجود اما لانه مكتفى عنه بوجده او لان التشخص مفتقر الى
الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه فى وجوده لزم افتقاره اليه فى تشخصه ايضا بالواسطة
والمستغنى عن المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول
فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه فى الوجود قوله لانه مكتفى عنه بوجده قلنا ان اردت
ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد
الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله
لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثانى ان
تشخص العرض ليس لماهيته ولا بلوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا بما يحل فيه والا دار

١٩٠

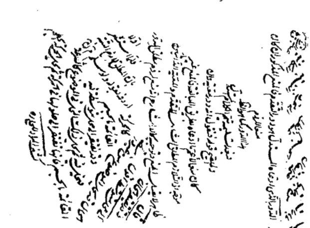
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر وترجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول يمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى العلة على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض يخص نوعه في شخصه واذا ثبت ان للموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا فاذن حينئذ فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها اذا تم يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدهما بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول بانه حينئذ يلزم تحتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده

اصلا على انه اورد عليه ان المنع المذكور ان كان واردا على دور التقدم الذي ادعاه المستدل كما هو الظاهر فبعد تسليمه لا يصح القول بانه دور معية وان كان واردا على دور التقدم والمعية فما ادعاه المانع من المبالغة فغير متوجه اذ التلازم المطلق الشامل للتقدم والمعية الذاتيين ظاهر لنا عبد الرزاق

قوله لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع اقول هذا الذي ذكره الشارح على انه دليل واحد جعله القوم دليلين

الفرق والله اعلم ظاهر وهو ان التحيز من الامور اللاحقة التي لا يكون تقدمه على وجود الجسم وتشخصه اصلا بخلاف الموضوع وهو ظاهر
ملا عبد الرزاق

ان اراد بالمبهم المقيد بالابهام فمختار ان المتشخص هو المطلق لا بشرط التعيين وان اراد به لا بشرط التعيين



المتشخص الآ في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم محتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم الشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه بذلك الوجه الشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز بيقدح باختيار ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالمتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص وايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل يتوسط كالسرعة والبطؤ فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل واكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطؤ ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطؤ عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة

قوله فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص الخ ان اراد بذلك
91 | الجزئي الامر الذي هو المبدأ القريب لعدم الانطباق على كثيرين
هو الذي وصفه
بان نسبته الى الشخص
نسبة الفصل الى النوع كما هو
الظاهر السابق فمسلم انه يلزم عن زواله
زوال التشخص ولكن لا نسلم انه يلزم من زوال الموضوع
زوال ذلك الامر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم
من انتفاء المحل المعين انتفاؤه وان اراد به سبب ذلك الامر

وفيه بحث اذ للمانع ان يقول عليها لقوله ان جاز اتصاف الاعراض
بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف وجودي ممنوع فان الامور الا
عتبارية كثير من الاحكام مخالفة للامور الموجودة ومن الجائز ان
يكون الاتصاف بها من هذا القبيل على ان المانع
ايضا ان يقول ان عينية النسبة
مشتركة بينها عنده كما اشتهر
فكيف يكون
اتصاف
الاعراض بالامور الاعتبارية كافيا في اثبات المطلوب عليه مير صدر الدين

والبطوء واستدلوا على ذلك امتناع بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح نقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما الحال و... في تحيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الاول بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص معلوم لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحققه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز لذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد فيه في الشهود لفظ قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وليس غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل ح ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور ليتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل الخ وجه عن الحد بالجوهر كما ان للجسم التعليمي

اعني كمية الساريه في الجهات الثلث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة عاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او منهما ومن احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايض لاداته بالآخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايض لان ما دل على امتناع تركب الجزء مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما دل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدام غير ما يحاذي منه جهة خلف فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطراف الحاصرة فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه من طرفه الفوقاني غير ما حل فيه من طرفه التحتاني

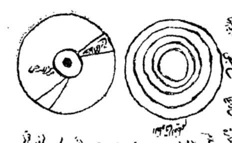
القدام غير ما يحاذي منه جهة الخلف

والا لكان

والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو ممتنع بالضرورة فلا بد ان يتميز في ذاته شيء عن شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما تريه يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى و على استحالة الخط والسطح الجوهريتين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغيرها السيد للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومال للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله يحجب المتوسط يعني اذا وقع جزئين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل ممتنع والا لم يفد التأليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فينفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساويا والحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانت خبير لا تري هذا الحج انما يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق ان اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفعية اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم منهما

قوله ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة الخ اقول هنا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة جواهر ووضعنا على طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف ونصف الآخر على نصف المتوسط فينقسم منه كشف المراد لا ثبة انه تعالى

قوله بحيث يلاقي الثلثة الخ لما كان الكلام في تركب الجسم من تركبات الاجزاء



فيشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا
من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد
من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء
الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك
كل واحد منها جزء واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي
على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد
جزء لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة
بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع
الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى يتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل
المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون
المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى
منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور فمدة حركة
الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا تخ اما ان تتحرك الفرس جزء واحدا او اقل او
يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني
ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب
سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها
وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة
في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس
سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء
التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما له عرض على الفرض
بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا
وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى بواطنها
فيلزم ان تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان
حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه
وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا بجعل الدوائر محيطا بعضها

المحشي ملا عبد الرزاق رحمه الله

ببعض

بعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة حدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى في ظواهرها مع تلاقي في بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يغلط في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة واتيد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكها الا على عدمه كما في ذرات الهباء الثابتة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء فان كان مساويا او اكثر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما الزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجئ في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها لزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مط فان الماضي من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن الزمان موجودا

اصلا

اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان فكذا الشبهتين معدومان فان الماضي صار معدوما و
المستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان
لا تجتمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الان موجودا غير منقسم
فالحركة المطابقة لها ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايض غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل انهما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يق
ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال وفي المستقبل والاخيران ظاهرا البطلان
وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان
موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايض ليس بموجود اصلا وحل الشبهة
ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان
لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة
بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا و
ح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الان الحاضر لكنها
ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود
المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج
امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف الى حد
لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا
بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناع عدم
ذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى
الاخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو بط لانه ح لم
ياخذ بعد في الحركة او حال الكون في الجزء الثاني وهو ايض بط لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين
الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف
بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة
الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك يوصف
بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الان الاول

ويوصف ايضا انه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا

و القائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى

وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على

ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل

للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع

الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة

بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما

لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد

وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام

مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض

فان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات ونحو ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم

وانما قال ان الالوان والاضواء والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة و

غيرها مما عده النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر

مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم

من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث

يصير المركب منها طويلا عميقا عريضا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم

فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل

فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم و

كل جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا

ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها

طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل

جميع اجزاء الجسم والا لزم حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيمكن

فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة اصلا مؤلف من اجزاء

لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانا انما وقعنا في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول

الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما عرفت انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يمكن

القول بقبول بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيده

عدم تناهيها ويفتقر في التتميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم

متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم

فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة

الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير

المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد

الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة

الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين

بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها

في الاحاد لان نسبها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها

الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول

الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم

انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت

نسبة مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا

اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير

ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء

لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة الحس

ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية

ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات

فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه

وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله

ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة

المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في

زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها

وهكذا الى ما لا نهاية له فيمتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط

بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان

متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة ويحكى ان العلاف لما

اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان

يحاذي بعض اجزائها دون بعض وشناعته مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب

فعده فلا يلزم تقابل النسبة واعتذروا عن الوجهين الاخرين بالطفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر بعض تلك الاجزاء ويتحرك على البعض الاخر وكذلك السريع يطفر بعض الاجزاء فيلحق البطيء وهذان العذران باطلان بالضرورة كشف المراد للفاضل العلامة اعلى عليه الرحمة والرضوان

هذا انما يتصور فيما اذا لم يكن لبعض الاحاد مقدار اوكان ولكن مختلفا بالصغر والكبر بالنسبة الى الاحاد الاخر للفاضل العلامة

بانها البتة بعد ما التزمتم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة
انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض ۳۰۰
بالسود بحيث لا يتميز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها
غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة لنا الى هذه المكابرة بل يكفينا ان يقول كما ان
المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فينطبق
اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية المعينة يحتمل عند
الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع
نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين
قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لنا ايضا ان نتخلص بان لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في
الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد
يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة
قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل
دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال لا نسلم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء بل
انما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلان التداخل فان حاصله ان الكل ليس
باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل
في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني
والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في
الذهن مفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد
منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها
وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج
محال عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة
يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا
ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه
قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الا
الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه
والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة

متناهية اذ لو جاز ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال لكن المقدم كالتالي [illegible]
حاله اما الملازمة فلانه لا معنى للممكن الا ما لا يلزم من فرض وقوعه محال اما بطلان
التالي فلان هذه
الانقسام لو تحققت لزم
منه محال وهو كون المقدار المتناهي
مركبا من اجزاء غير متناهية وهو باطل قطعا
بمعنى عدم انتهاء قسمتها الى قسمة واحدة منها لا
ينتهي الى امر ليس له ان تقسم قسمة اخرى فتدبر تعرف انه لا يقع
[illegible] الانقسام الى الاجزاء اللامتناهية العددية حتى لو كانت
متناقضة ايضا وذلك حيث لو كانت اجزاء مقدارية يجب تزايد الجسم تزايدا

منها متناهيين لكانت الاجزاء الواقعة في الجسم متناهية اذ لا جزء للجسم الا
وهو واقع في امتداد من تلك الامتدادات واللازم ضم المتناهي مع
المتناهي مرات متناهية لا محالة متناهية مير صدر الدين رحمه الله
قوله
المنقسمة الى الكسر والقطع قال بعض الفضلاء فان
قلت [illegible]
القسمة الانفكاكية فيهما
اذ الخرق من
القسمة التي [illegible] قطعا لعدم نفوذ الآلة فيه ولا كسرا مير صدر الدين

٢٠١

للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق وغير قارين اى غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التى توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغاير المحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذى من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس ويحاذى منه جسما اخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم اخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هى بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعنى الوهمية بانواعها يعنى ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوى طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعنى الجزء الذى قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالى فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادى الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الا بمعنى الفك بل الانفصال الوهمى والجسم البسيط الذى لا يقبل الانفصال الفكى كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هيهنا مظنة سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى بعنوان ذلك

المانع

المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وبما والا لاعتم نوع ذلك

الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا

للانفصال الانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا

فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو

مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم

كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق

الجزء الخارجي الموافق له في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارجي الموافق لعل تشخص احدهما

مانع من ذلك القبول وتشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه

المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما و

الامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد تبين ان الجسم شيء واحد اي متصل واحد ليس فيه

مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى

فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء اخر وهو الجسم

المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الانتصال والانفصال

عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبول الصور

النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه

الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى ورتبة ما احتجوا به على ذلك بعد

تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات

ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال ينعدم ويحدث هناك

جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين

المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين

اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب

عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم

لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل و

وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا

هي مادة ذاك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في ان واحد في مكانين

واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندكم

مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة

ههنا

وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام
جوهره المتصل بأسره وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهريهما المتصلين فيكون
فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا تجريد جوهره المتصل بل انه وجد جسمين اخرين عن لا شئ
وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل
الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا تنتهي عددها
الى حد تقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو
كانت متناهية لم يتعدد عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو
عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في حد ذاته بل بالعرض واحد عند
الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه
بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم
وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع
المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد متشاركا بالاختصاص الناعت
بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا
قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب
منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لان الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد
بالاتصال معنى آخر فلا نسلم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة
لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما
معنيان عرضيان اى زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه فلا نسلم ان الجسم عند طريان
الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم
اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فلم يكن جسما البتة اذن قابلية الابعاد
الثلاثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان
الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول لقائل ان
يقول القابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلاثة
والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي
فالجسم اذا طرء عليه الانفصال ينعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل

الانفصال وحدث عارضان اخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالتين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال جسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هنالك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتيا ويزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذا صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به امتاز كل من المائين عن الاخر به زال كثرة الجسم اذ ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الاخر فانعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين مركب من جوهر هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر في تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه فاسر بطلبه اى الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق سيما قصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه

وذلك ولكنهم لم يقولوا بشخصية الهيولى الباقية في الحالين ٢٠٤

قوله ويزول تشخصاهما فينعدمان الخ ان اراد انه يزول تشخصاهما في نفس الامر فيمنع الامتياز بينهما في الواقع فهو متحقق فيما بعد الصب غاية ما لزم منه زوال التشخصيهما والامتياز بينهما عندنا لا في نفس الامر وان اراد انه يزول تشخصهما عندنا فهو مسلم ولا يلزم منه انعدام الجسمين في نفس الامر وايضا هذا البيان بعينه جار في الهيولى فان الكلام

قوله لا نسلم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال الخ هذه منع مقدمة لم يثبتها المصنف وانما ادعى بديهيتها الخ الجسم القابل للابعاد الذي كان قبل

قوله يقتضي طبيعته حصوله فيه هذا تفسير للفظ الطبيعي ولا حاجة اليه اذ قول المصنف يطلبه عند الخروج تفسير له على سبيل الوصف

قوله على اقرب الطرق الخ يلزم من هذا التعليل كون الطبيعة غير مستقلة لذلك المكان فلا يخرج عنه ففاسد وكذا ذاك ويمكن ان تبقى المكان مستند في التعليل الى المجموع الصورة النوعية والهيولى المختصة

كتبه ... ملا ميرزا جان

اى لو فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان

ضرورة اذ لا يمكن جسم الا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع ما يمكن من الامكنة معا ولا يكون

حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه انما المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة

لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة

فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا

الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه

بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التى يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند

تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم

يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بايجابه

او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد

وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض فى هذه الحالة اعنى حال وجوده

معرى عن جميع التاثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او

ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من

تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى

حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته

اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المصنف

فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم

لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور

التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق

التاثير فى وجود شئ بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض

وجود الملزوم الثانى ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم

لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا

طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع الثالث

النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضى مواضع معينة بل تقع فى امكنتها حيثما اتفقت فان الجزء

المائى مثلا ربما استقر فى جزء من مكان الماء وربما استقر فى جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها

ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء

موجودة بل ما دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة فى امكنتها

النقض بالمركبات الكائنة على الارض فيمكن

قوله ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شئ بدون تحقق التاثير فيما هو لازم له غير مسلم وان اراد المطلق سواء كان من هذا المؤثر او من غيره فيمكن فرض تخليته عن تاثير هذا المؤثر فلا بد ان يكون بتاثير نفس الطبيعة والجواب ان الشارح الخ فلنا ان نقول لعل هذا اللازم لا يمكن تحقيق الا بتاثير هذا المؤثر فعلى تقدير تخليته عنه لا يكون موجودا

فلذلك غير لازم فما ذكره اذ كون الاين من الاعراض اللازمة لا يوجب ان يكون معينا بحسب مقتضيا له

يجرى فى اجزاء العناصر بالنسبة الى حصوص جزء من مكانه فيلزم ان يكون مكان جزء العنصر المائى مثلا هذا الجزء بخصوصه مع انه لا يقتضى موضعا معينا

قوله ودفع عن الاجزاء البسيطة اى دفع النقض بما ذكره عن اجزاء الماء والهواء وان ظاهر ان كلا واحد منها اذا خلى وطبعه صار متصلا بكله

واعلم ان حسب الطبيعى مستغن عن الاتصال بالكل

من مكان

اجزاء العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لا مدفع لهم ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط

يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام

اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب

اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة

ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه

دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي

يجذبه بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل

كل نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة

التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان

حجر لا يقع ذلك الحجر اليها لطلبه الكل الذي هو شبيهه ولو فرض انها انقطعت وتفرقت في

جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها ولان

كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون

قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم

من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب

المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد للجهات

فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي

للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان له وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام

اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ

لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما مخلى مع

طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب

لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي

وطبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان

طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم

خارجا عنهما الا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال اولا يتوجه الى واحد

منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكلام في المكان الطبيعي

واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل

منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان

لما احياز طبيعية متعددة قلت قد ان الجسم يطلب الحيز الطبيعي و
سبب عن الحيز الغريب لا مطلقا مع ترتيب الاين
ووضع مخصوص والقطعة المذكورة للطلب
كلف واحد من ذلك الاحياز في
وضع واحد حتى يلزم
ان يكون
لشيء واحد احياز متعددة بل يطلب كل حيز منها بشرط
وضعا اخر فالجانب طالب حيز وضع غير طبيعي
اخر فلا يكون لشيء واحد
احياز طبيعية
صدر الدين

الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي

زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط فاذن امكنة

المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها او تكون

مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي

اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي و

طبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو اخرج

عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن انما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك

المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند

البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون

ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من

بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان

يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل

جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به

حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة

ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا

فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة

الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض الشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا

له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي

لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد

فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجوده

الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمة له لكانت امرا غريبا قطعا

بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظ او يلازم ذاته من حيث هو هو فاذن وجود هذا اللازم من تتمة

فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح

فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا

والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط

واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة تقتضيه

افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض

قوله واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل يمكن ان يقال الصورة النوعية انما تقتضي على حسب استعداد المواد فالمركب الذي يكون الارضية مثلا غالبة على الاجزاء والاخر يكون استعداد مقتضي الارضية فيه اكثر من استعداداته بمقتضيات سائر الاجزاء فيجب ان يكون الصورة النوعية العارضة عليه على حسب الاستعداد تابعة للاستعداد الغالب ولا تقتضي ان لا

عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد
امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار
متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في
الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فان
قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف
فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم حكم
بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير
مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية
المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة
النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما عليها وفيها من التلال
والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح
والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من
الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها
عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعينا
فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي
يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل
قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل
مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده اذا خليت وطبعها لكن لما ازال
القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن
العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر تركز الكواكب
فيها مختلفة بالعدد اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار فالبسيط لتلك النقر بالو
ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الآخر وكذا الثخن يختلف جانباه بالرقة
والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس
مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي
كرية شكله لكن اتصلت بصورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكبا وتدويرا

او خارج

او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الاول نقرها ومتمم مختلفا الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة

لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك

اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل

كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب

والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا

يكون بسيطا وانما قال انه جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز

في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا ورد ما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور

العناصر باقية في المركب وقد تحل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون

في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة ولجزء

اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى

سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة تؤثر

في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا ثم انها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال

الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم

ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت

مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون

في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن الاستدارة اقتضاء كان الحيوان كرة واحدة وان

منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة

ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في

المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان

كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد

ذلك ثم والمعقول من المكان البعد والمكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة

الحسية فانه يقال الجسم هيهنا او هنالك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث

وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة

للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما

للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى

الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء

ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها

لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالتنصيف والتثليث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه اي لما لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء ومانع حلمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله فلا يجوز بعد به ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيره من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقاءه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على هذه الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة وفيما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا يحكم الذهن بان الجسم هنالك او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانعه مساو به ومنه مفارق عن المادة وهو الذي يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه

بتجويزه

وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل
البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد
المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على
بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل
فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم
والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة
بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقاه نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر
ولا يكونان معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي
اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام
الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك
الصور الجسمية فان انقسامها انما هي من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع
التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له
عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع
التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل
في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء متعدد ان معا ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا واحدا
فليشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة
اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد
مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم فهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس فيهما الا
شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان
البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكمنا
بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهما وجود اخر منهما ولو كان المكان هو البعد
فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر فيلزم ان يكون له
مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع
الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى

المكان

المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فيه في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها
لكونه ظرفا لها وذلك تسع واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه
ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار
ان البعد قابل للحركة الأينية ونمنع لزوم التسع قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسع وانما يلزم
ان لو وجب ان يكون للمكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى
المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة
على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم
فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو
البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع
المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالمهية للبعد المفارق وان
اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصا
البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا
لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح
الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف
في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه
تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم
اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق
يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان
ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة
اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن
حركة وعن الثاني بان المتحرك بالصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك
لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك
بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا
بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل
من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم

وجود الملزوم بالفعل لا وجود اللازم بل بالقوة فيجب من كون الشيء
قابلا للحركة الاينية وجود الاين له بالفعل وان لم يكن الحركة له بالفعل
بالسبل اين مع
كونه موجودا بالفعل فلا
يمكن ان يعرض له ان يكون في الاين
وكيف ان يكون مقتضيا لوجود الاين كالمجردات
ثم نرى هذا ان يكون في اين كاف ذلك ظاهر على من له
تدرب في الصناعة لعبد الرزاق قوله ولو كان المكان
سطحا لتضادت الاحكام اقول لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال

بفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يتم المكان اشارة

الى دليل اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو

السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فلم

المكان يتم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان

الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل

جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا

ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له متناقضون لانفسهم فيما ادعوا

هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما

تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق

الارض او تحتها فلا شك انهما يتبدلان المكان ولهما انتقال من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع

اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال الحركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة

الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة اصلا والتوالي

باطلة لانا نرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع

ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويستبدل لا بسبب حركته الوضعية

مكانا اخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون

السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي

لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة

فلا يعرض لها حركة خارجية وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك

المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا

للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة و

لهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر الساكن في الهواء فملأه الهواء

لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد

الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد

المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه

فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض

كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط

بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة

قوله فان الجسم بمكانه ... ان يكون الا

رای العامة

فانهم ... ان لكل

جسم في مكان لكن ...

الاشارة وهذه الرايات ست ... فان العامة تعبير

عنها بتعبير وتعريف ... المقدسة من الوهميات

التعير المعتبرة في البراهين ... عليه الرحمة والرضوان

من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا الى سطح الباطل لحصول فيه لا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو الموجود البعد دون السطح المعلقة في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مال له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا زق الماء المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مال المكان منطبق عليه كما عرفتها ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بجميعه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم كان الجسم فيه بسطحه دون جميعه وقد تدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه مالئا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بجميعه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من جسمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه الحكماء والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاولى واستدل بان حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق قل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة لجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي

قوله فهذا المكان الى قوله بنسبة زمانيهما اقول اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلو وذهب الجمهور الى امتناعه وهو اختيار ٢١٤

المصنف

واستدل عليه بان

الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركة

مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي

باطل بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا اذا

فرضنا متحركا يقطع مسافة خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة

مملوءة فان زمان الحركة يكون اطول لان الملاء الموجود في المسافة معاوق

في الملاء الرقيق وزمان حركة عادم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون
على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه
اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء
ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه وحينئذ يقوم الاحتمال
المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان ههنا اصلا من
النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة
مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون
الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء
الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء
الغليظ كما اعتبر فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون تسع ساعة لاجل نفس الحركة
وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ الفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان
الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع
العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل الاستدلال لكن هذا لان حاصله ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم
من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث المذكورة
على الوجه المذكور مح ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن لتساوي زماني ذي
المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء
لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى الحركات الثلاث اعني الحركة في الخلاء على الوجه
المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتبتهما واحدة المعاوقة
وتختص باحدهما فاقدتها بان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من تلك اليه ولا يلزم
على ذلك المح المذكور والمصنف نبه على الجواب عنه بقوله هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من
السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في
نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطاء من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية
اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تجد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تتخيل ملائمة
حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت

طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يتعلق بالمتحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه دقة وغلظا كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن مقتضاه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان تكون الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصفه حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المصنف يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم نضم الى ذلك ان الحركة المفردة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوق مدخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوق اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا بوصف غير اخر وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية للزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعلامة للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات ذكرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل

الحركة ... والمعاوق ... وقد زاد وههنا يعني في مقام الجواب لعـ ٢١
انضياعا ان الحركة ... لا مع السرعة والبطوء في زمان لكانت في
نصف ذلك
الزمان اسرع وفي ضعفه
ابطأ وكانت مع السرعة والبطوء انتهى
كلام المحاكمات لملا عبد الرزاق عليه الرحمة ١٢

قوله فهي مفردة
غير موجود فيه قال صاحب المحاكمات وفيه نظر من وجهين اما اولا
فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا تقتضي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء

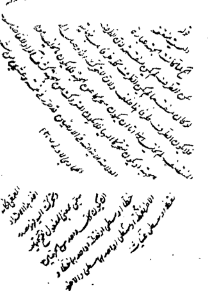
اذ لا يمكن تصور الحركة بلا زمان وح يظهر جدا اضمحلال الاعتراض السابق
للشارح على المصنف وينعكس التشنيعات الآتية منه اعتقد على الشارح
ملا عبد الرزاق اللاهيجي

لا تتصور بدون الزمان والمصنف لم يطلب كون الحركة مقتضية لمطلق
الزمان حتى انها تطلب كونها محددة ومعينة لشيء من الزمان
وبين انه يجب ان يكون مطلق الزمان الذي
هو مقتضى طبيعة الحركة متحددا او متعينا
لها بسبب المعاوق
لا بنفسه
وانها ... نتيجة ان الحركة التي ... في الخلاء بدون المعاوق ...

انما ... بدون المعاوق في الواقع وليس بينها ... ملا عبد الرزاق

وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكان القاسر لا تفاوت فيه ان اراد
به ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان
لا تتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور الثلث فذلك مطلوب هو المعرض فانه يدعي
ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو محفوظ
في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد
ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت
اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكان القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء
حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الاخر هو الميل
قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء
هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة
لهما فانما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضت ولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر
والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك
الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا
ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم
لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة المغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من
المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة
المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا
لا نم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه غير متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي
الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقل وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والحركة
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق لغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي ايضا وذلك يتحقق
الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فبهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة

الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول هذا المعاوق غير كاف في تحديد
حال الحركة في الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني
على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي غير محدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في
التحقيق منع لقوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد
ذكرناه وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل
الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي
قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز
ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل
لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة
من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين الزمان هو الحد المعتبر
من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال
وما توهم من ان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان لتلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان انقسامها نفي
ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا
انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها فيه لا
بحسب التوهم اذ يحتمل ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا الجواز ان ينتفي
الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل الا بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة
في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا
للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء
الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا
فنحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان
فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة
للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة
مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية
اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة
وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه واما ان لا تكون
منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين اخرين
فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة



يسمى جهة

يسمى جهة فإن قيل فالجهات على ما ذكرتم إما النقاط أو الخطوط أو السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم إلى الجهة للوصول إليها أو القرب منها كما ذكرته سابقا وأيضا يلزم أن يكون جهتا الفوق والسفل أيضا متبدلتين أقول نعم لا يتصور حركة الجسم إلى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته وإنما حركته إلى جهات تقوم بالجسم الآخر وحركة الجسم الآخر إلى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل إنما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن وإلا لم يكن محددا فإن جهة اليمين من الإنسان مثلا إنما تتبدل عند تبدله لأنه هو المعين والمحدد لها فإن اليمين هو ما يلي أقوى جانبيه فإذا استدار على نفسه صار ما يلي أقوى جانبيه يلي أضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة أشار إلى الاستدلال على كون الجهة أمرا موجودا فإنها بأنها مقصود بالحركة والإشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الإشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما قررنا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وإن الصواب أن يقول وصولا إليها أو قربا منها والطبيعي منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف و قسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فإن المتوجه إلى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم إذا توجه إلى المغرب تبدلت الجميع و صار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس وأما الفوق والتحت فلا يتبدلان لأن القائم إذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لأن الجهة طرف الامتداد ويمكن أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بأن الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة أمران عامي وخاصي أما العامي فهو أن الإنسان يحيط به جنبان عليهما يدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو الأقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه والسير حركاته بالطبع وهناك حاسة الإبصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقفت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الأجسام وإن لم يكن لها أجزاء متمايزة على ذلك الوجه وأما الخاصي فهو أن الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الآن امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي

يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما

باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام و

الخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة

غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب

في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى

نقطة واحدة امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي

الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلاث اعني المعدنيات والنباتات

والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها اعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها

غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك

يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم ويحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب

المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب

متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع

الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب

السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا

اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس

بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا اخر وصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز

ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك

ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها

قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المص قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت و

دوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة

تحركها بالحركة الاخرى ولكن يشترط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة

لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واحسن على ويشتمل تلك الافلاك

الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال

تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات

البدرية والهلالية واختلافات وضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها

لنظام مخصوص عائدا كل حال الى مثلها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على

اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على

درقعة وعشرين فلكا تشتمل سبعة افلاك منها على خمسة

كواكب متحيرة وفلك البروج على الف ونيف وعشرين كوكبا ثابتة وكون

الثوابت في فلك واحد

غير معلوم وكذا انحصار الافلاك

فيما ذكروه غير معلوم ... يكون ان يوجد افلاك

كثيرة ... المحيط ... هذه الافلاك ... قول بعضهم

لان البعد بعد كل ... ولا ترتيب ... العالي باطل لان

بين البعد بعد القمر ... عطارد ... فلك جوهر القمر كشف المراد

لتجريد الاعتقاد ... في العالمين

قوله قال

صاحب التحفة اي التحفة

الشاهية وهو العلامة قطب الدين الشيرازي ... المص

نقض عنه انه قال قلت للمصنف نعم ما ذكرتم يمكن ان يكون الافلاك

فلا يتصور ان تتحرك ... خارج المركز حركة خاصة ... تتحرك ...

حركة بطيئة ويكون دوائر البروج على ... حركة ... ليتصور انتقال الثوابت

من برج الى برج للفاضل العلياري

... بالحركة السريعة لانها لو كانت ساكنة ... حين

حركة الثوابت بالحركة السريعة وان امكن تحركها بالحركة البطيئة

ايضا لكن لا يتصور الانتقال من برج الى برج اذ في كل ... ان

يتحرك ... يكون الحركة البطيئة التي للثوابت

واقعة في برج ... قطعها

بالحركة البطيئة

ودرجاته

نعم يمكن ضبط حركتها بالحركة البطيئة باعتبار كونها في برج الى حين وصولها

الى ذلك البرج بعد تمام الدورة بالحركة السريعة لانه لا يكون

حين الوصول الى النقطة كان عليها ابتداء

ملا عبد الرزاق اللاهيجي

عليه الرحمة

الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا
اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من
المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها يخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم
يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد
او نقول ان الكواكب تتحرك في الافلاك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير
حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات الملزوم بناء
على وجود لازمه ولا يتم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع
ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس تبني انه منشاؤه عدم الاطلاع
على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة
الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها
شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين
بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر
والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار ومع القول بثبوت القادر المختار
ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال
على ما ذكر غاية الامر انها يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود
القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف
وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من
التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها
يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث
يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين
واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية
لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان
الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم
العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم يصر اناسا
فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب
ارادته وايضا على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية
فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث

يقدح فيه اذ يمنع دعويهم على هذا التقدير في الصور المذكورة لجواز ان يكون
الحركة المخصوصة التي
للثوابت بواسطة كروية
الفلك وجواز ان يكون الحركة المخصوصة
ان لا يكون للكواكب وقوف ولا اختلاف ولا
رجوع بالحقيقة بل انما يكون ذلك بحسب ارادته بواسطة
افلاك مخصوصة مستلزمة لذلك حسب ما يقتضيه في موضعه
وجواز وقوع ذلك بارادة الفاعل المختار او بوجه اخر لا يتأتى في تلك الاقوال

قوله غاية الامر انها يجوز ان الاحتمالات الخ لا يخفى ان تجويز الاحتمالات الاخر ينافي
العلم بكون الحال على ما ذكروا فما لا ينافي الظن بذلك ولا يبعد ادعاء ان

قوله لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة الخ اقول كون جميع ما ذكره على
سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها بالانتظام او الرجعة والاستقامة

قوله ومثل هذا الاحتمال قائم الخ قيام مثل هذا الاحتمال في تلك العلوم
انما هو بمعنى الامكان الذاتي لا الوقوعي ولو كان بمعنى الامكان الوقوعي لم

علم يقيني اصلا ولا قال بكلا منهما كما
لا يخفى على من له ادنى تامل
على ما زعمه

الى الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من اسناد

الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في احكام النجوم والروحانيات

والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما هو مبنى عليها من تجربيات باعادة

من بعض المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس في ذلك امر واجب بل يمكن اثباته

من غير ابتناء عليها ثم ان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه

مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو اليق والاولى كما

يقولون ان مقتضى الحامل انما هو محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم

غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك

الزهرة وعطارد لان ذلك حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة

من الكواكب اذ ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها

الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة

اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف

حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما

ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب

هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه

وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف ويكفيهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة

ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك

الكواكب والاتصالات بعضها مع بعض في كل وقت اراد وا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة

تتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب

واثنى عليهم باطناب مستطاب تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا

فلانه صريح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية

للقمر جوزهر او مائلا وهما فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي

الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا

خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان

اخران متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية

ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها مع المائل

فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزءا من كل لتممات غير معدودة في عداد

الافلاك

سيوقف على تلك الاصول الفاسدة
منه

لو لم يعد تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما ذكره من تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان لا يكون فلك الثوابت والممثلات على الاحتمال الذي ذكره المصنف افلاكا لعدم تعلق نفس الكل واحد منها على انفراده وهذا الاحتمال لا يناسب ... من عدد الافلاك الكلية على ما بينه الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام الى ثمانية ان تعلق نفس بمجموع الافلاك تحركها

الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكر اربعة وعشرين الا ان الاصحاب هذا الفن قد صرحوا

بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد

ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك

لبين فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا

اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم مما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف

عشرين اى اثنين وعشرين او خمس وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وبينوا مواضعها طولا وعرضا

واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصورة والكل اى الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها

المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون

الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر

لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة

معا متلاصقة مع بعضها الكونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد تخرج حال التأليف

عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف

متساوية البعد عن مركز العالم وهو ينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد

الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان

النقطة التي تلزم من انتقاله على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها من مكانها فتكون متحركة حركة

مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك

على الاستدارة واما حركة النقطة التي ذكرتموها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا قولك الفلك انما

يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحركت جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه

الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل

الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك

لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احد جهتي الفوق و

السفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال تحدد

الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل

لو اعترض عليه بانه انما يدل على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم

دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة والبرودة والكيفيات

الانفعالية اى الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منهما منشأ للفعل والانفعال

لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة

---

٢٢٣ دون ... لم يخرج بالتسخين اللهم الا ان فرض تلك الاجزاء على ... موازية

لمنطقة الحركة وهذا

على تقدير كون المكان هو البعد

انما يتمشى في الافلاك الا على دون الا

فلاك الباقية لانها متحركة بحركات عرضية

فيخرج بها عن الاماكن ملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة

قوله فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء في هذا الحصر بحث

اذ يلزم من ذلك ايضا ان لا يكون الفلك المركب من تلك الاجزاء

محددا للجهة لامتناع حركة محدد الجهة داخل اجزائه اليها

بالضرورة وقد فرض محددا لها هذا

خلف وهذا القدر كاف

في بطلان

اللازم نعم لا يلزم من ذلك الا تكون الجهة متحددة بسبب الفلك الذي

ان تركت ذكره وقيل فيلزم ان لا تكون الجهة متحددة بالفلك

وقد تبين في موضعه انها انما تتحدد به

صدر الدين علي الله مقامه

اظهر

اظهر فاذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد و

لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يستلزم

يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يبتنى على تحديد الجهة بمحيط المحدد بل يعم الافلاك

الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون

فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه

عنها وقد يمنع التنافى بين الميلين اذ قد يجتمعان فى جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة

كالدحرجة فى الكرة وكما فى العجلة فانهما يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة

الاستدارة صارفة عن الجهة بل هى غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين اما الاول فان الحرارة

والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك فى العناصر فقط دون الافلاك

فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحركة الحرارة علة الخفة كما ان البرودة

علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة

الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة فى العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة

لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة

الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد فى اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو

لو كانت الافلاك حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل الذى هو طبيعة الفلك والقابل الذى هو مادته

من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالى باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة

ولم يظهر من الشمس اثر التسخين فى عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التى هى

فى غاية الحرارة مع انها اعنى السموات اضعاف اضعافها اذ هى فيها كقطرة فى بحر لجى والجواب ان مراتب

السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته فى

عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية تمنعه

لان الشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هى المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة و

لذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة حدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما فى المرايا المحرقة

وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بساير

العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية

تفاد بها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح فى مباحث

الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضى

سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضى عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك

قوله وجود الفاعل الذى هو طبيعة الفلك يعنى ان طبيعة الفلك فى غاية

جودة الفاعلية لكونها تام القوة بسيطة مفطورة على الفعل غير متوقف

تأثيرها على امر منتظر

او شرط متجدد او مانع زائل

وكذا مادته فى غاية جودة القابلية لكون

استعدادها مفطورة غير مكتسبة ولا متوقف

على حدوث امر او حصول شرط او زوال مانع وكلما كان

الفاعل تام الفاعلية والقابل تام القابلية يكون صدور الفعل

... الحرارة الضيائية لازمة للمضاكه مطلوب ... فيما اذا كان

للمضاكين مادة منفعلة ومادة الافلاك ليست كذلك ... فى

جميع ذلك ملا عبد الرزاق اللاهيجى

قوله والشمس لا تسخن بنفسها لم يمكن ارجاع هذا الى جواب الدليل ويمكن

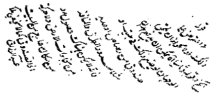
ان يكون جوابا بسؤال مقدر نشأ من قوله والطبقة

الزمهريرية مانعة والثانى اظهر ...

ميرزا جان

سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل بوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب
صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم الموضوع ايضا و
لوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها الحركة
المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من
الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف
على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى
طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء فذلك فيهما ظاهر
واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على
احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية
وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها
فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من
التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة
هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار الاحكام
التي تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام الرازي من حاول حصر البسائط العنصرية
بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به ثم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب
الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من
تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه
فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة
منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر
ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما
هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان للتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدودا لا نهاية
لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح
بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا
دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على
اربعة لانه يجوز ان يكون لجميع محل طبيعة عنصر واحد فمادته مختلفا غير متناهية وهم قد صرحوا بان

البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل
المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد
منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما
اقول هذه العناصر الاربعة كل واحد منها ينقلب الى الاخر اما ابتداء او بصيرورة الى ما يجاوره
يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور
لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق والمجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاورها اما بوسط واحد كما ينقلب
الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط
واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وبهما وبان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من
الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء
فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها عن بعض الجوانب فاذا انقلبت
هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد
وهو في حال ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في
غاية السخونة ينضج بها بدن الحيوان بلا نار فقلما برفيها يجزم العقل بالمشاهدة اذ قد تحدث هناك
نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما انحيتها
حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل
الترشح وليس كذلك لانه يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل
للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء اللطيف
بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء الطيف بالطاس
وتنزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية
لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي
يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل
لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة
الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها
واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على
بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان تنزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او تنزل شيئا
فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء
بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض
على ذلك ولا يجوز ان يلتحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما



فلا يلزم

قوله فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد الى اخره ان الهواء الكرة ... تصير ابرد فهو مسلم لكن انقلاب الهواء ماء في الكرة الزمهريرية لا فيما دونها واذا اراد ان الهواء الكرة الزمهريرية يصير ابرد فممنوع لانه لما انقلب ماء شاء انه من الهواء الذي في الكرة الزمهريرية ماء ونزل تحرك الهواء المجاور له الى مكانه لامتناع الخلاء ...

فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلاثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا فيما قصر ولا بعد ولا يتراخى زمن النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والشكل انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندا جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل التراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني النحاسية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ما مقاما انا نحوه عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى الافساد وعن الثاني بانه لا يلزم من اجالة الجزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاقيه لجواز ان يكون للتبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم يعلم وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينتقل اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يكثف ذلك السحاب ويهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تحجب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث يلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تصير بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة ويعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بالتكيف بالبرودة حارتها

مخالطتها مع الاجزاء المائية لانا نقول ليس حرارة بذاتية هذه المزدوجات ان ذات الهواء تقتضيه سبب ان ذات الهواء لا تنفك عنه فيكون ...

عليه ولا يركب على الجمد فلا يبعد ان يكون اشد تبريدا من الجمد ... الاراضي الجمدية ايضا على ان الهواء اللطيف بالاراضي ...

فقول التبريد فان اي راد بقبول البرودة من الماء ... انما هو اسرع الحارا من الماء ... اسرع انجمادا من الابرد ... صدر الدين

قوله واعترض الامام على ذلك اي على ما بيان ... استحالة الهواء ماء ... التي ادلوا عليه الطاسي المكتوب المذكور ... وقد يكون ... تنقض ... بتعرضين الاول ...

وقد اشار ان يقول يجوز ان يكون المخالفة في البرودة والحرارة اشد من المخالفة في الرطوبة ولهذا اسرع ... استحالة اليبس ... البرودة ...

هو سبب ان يكون النار دونه عن حيز الهواء الذي هو حيز لبسيس
بمقطودان
من طبيعته كالماء
الذي الموجود في الشتاء اوا
سخن صفه بهرب عن حيز الماء والهواء
صعيا بهرا الى فوق وكالهواء الغنة اوا سخن فاكان
من الهواء اسخن بسبب الهواء فهو هرب عن حيز المعتدل سخونة
فقد دل مجيبين ان التحيز المطلوب ان كان من طبيعة التحيز الموجب هنه

محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك
مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة
من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف بالجملة لانها مفنية للرطوبة عن
مادة الجسم المجاورة لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا اثرت في جسم مركب
تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة
كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة
الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة و
لهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي
عسر استحالته اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها لو كانت رطبة لانها سهلة القبول
للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار
التي عند الفلك كذلك لانه ما الفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي تلينا لاجل
مخالطتها مع الهواء الذي هو حار وثانيتهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي
هو رطب حيث عد الاولى جوابا على الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا
ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل
مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك
واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف
فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا
ان الصاعقة تتولد من الادخنة الابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا الظهر قوليه
ولانه بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة
والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه
نص على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم
يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع
النير والثاني شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة بقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر
ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي تلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها
تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها يقع منها ظل كما في الظلال

الهواء عن حيز ها التعين ليطلب شيئا منها حيز نفسه مد طلبها حيز اخر
اثبات حيز اهل الجحيم اذ زيدوا انه رمي حصد الدين عليه الرحمة والرضوان

قوله الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه اي من فسر الشفاف بما لا لون
له لا يستلزم كون الزجاج الملون شفافا وكونه شفافا بالتفسير
الاخر لا يفيد الاستلزام الا ان يكون ذلك مستثنا
عند الجميع وكان من فسر بما لا لون له
نبه على ان هذا التفسير مساو
لتفسير الاخر
ميرزا جان
ره

المصحح

للمصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع المصباح فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع
فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها
فهي ايضا تكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في
الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك مثلا لنا حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين
وثمان مائة الهجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب
معه لانتفائه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت
يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى امحقت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن
الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة
اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست
كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما
تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة
تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح الاقعر لفلك القمر مكان للنار
فاذا تحرك ذلك بحركة ذلك الفلك تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة تتحرك بحركة مكانه
ضعيف والا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة
وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها منها مع الهواء عدوها من طبقات الهواء
وتوزيعه على احالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى
عن الحيوان الذي يسمى سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير
هواء والهواء البارد لاجل انما نحس برودته لانه ممتزج بالجزء اختلطت به الماء رطب بشهادة
الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع عنه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي
تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما
يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء
البارد لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى
طبقة زمهريرية هي منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي لها بسبب من مخالطة الابخرة و
الماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون
شفافا فاسد ممنوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج محيط بثلاثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض

وقد اعتبر طبقات العناصر في المشهور البعض الفضلاء في قوله

ماعدّ من طبقات الشيخ منتظما
بسيط محض وطين ثم مختلط

وفوق ماء هواء ثم بارده
صاف دخان عليه النار منضبط

قوله في مقاطراته الحقيقية الخ قال بعض الفضلاء اي مقاطراته للشمس اي اذا كان مركز جرمي النيرين على طرفي خط واحد من اقطار ذلك

البروج الذي مركزه مركز العالم فانه ينخسف القمر الخ فالكليا قطعا قال في شرح التذكرة وذلك يدل على ان الارض في الوسط وذلك لان الظل انما يقع على استقامة الخط الواصل بين مركزي الشمس والارض فلو لم يكن مركزها مركز العالم لم يقع كسافه الخ اعني وقوعه بتمامه في ظل الارض في المقاطرة الحقيقية بل في غيره

باردة لانها لو خليت وطباعها ولم ينحرف بسبب غريب يظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يتم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك للطفه ووصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من ادخل يده على النار يخرجها سليمة وان من ادخلها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لليبوسة ايضا بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان تتحرك بالاستدارة ما فيه مبدء ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا يلزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطاء من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة لو اذا تخالفتا وان كان حركتها ابطاء من حركتها لزم ان تحس حركة المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة وقد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطوء والتوالي باسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تشايعها الهواء في حركتها كما تشايع الاثير الفلك قلنا الزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط انتصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه يتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدء ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفا فترا قول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل

فالاولى ان يقال اذا كانت حركة المرمي اسرع من حركتها لزم ان يكون بعد المرمي الى جهتها عن الرامي اقل من بعد المرمي الى خلاف جهتها عنه في القوة المفروضة وليس كذلك

صدر

قوله وعن الثاني ان المراد بمشايعته مع جميع ما فيه اقول حركة ما في الهواء لو اسطة حركة الهواء يتصور على وجهين احدهما ان يكون الحركة عرضية ولا

قسرية لا عرضية ولذلك لو رمي الحجر الكبير والصغير في مهب الريح وتحرك بحركتها كانت حركة الصغير اكثر واذا كانت حركتها قسرية كانت حركة الكبير ابطاء ولا نم

الجواب مير صدر الدين
اعلى الله مقامه
وجعل الجنة
مثواه

طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له والضوء مما لا ادبيات عليه الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم
واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المتكلم ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف
عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اى رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف
وشفيف اى رقيق وشف جسم يشف شفوفا اى يحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة
بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة
الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها
من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى
ومن حيث انها تحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها
الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا
حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية
فلا نها الطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر
ولا قاسر هناك ولا يتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف
من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه
كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية اذا
تنطفي فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعدن كاسخان الشمس وغيرها انا صار غالبا على سائر
الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان
حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة
لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم
الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكرته ظاهر لكنه انما يفيد حدوث
المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء
الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها
في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية و
كل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا
الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل فيها اما الصورة
او الكيفية والفاعل او الكيفية لكن للصورة لسبب بقائها لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت
الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل

قوله
٢٣١ قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة

هو الكيفية ولا يجوز ان يكون الفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور المغلوب يعود كاسرا وهو ايضا باطل فتفعل الكيفية في المادة فتنكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل الحاصل في الاجزاء الاخرى يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا في المحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا في الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا ثم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي لمادة المنفعلة فح نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحيص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب بعضهم الى ان الحق ان ليس الا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معدّة لتمام زوال تلك الكيفيات ووجود كيفية اخرى متوسطة

بجمعها

قال الشيخ في نقد المحصل والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء البارد والحار اذا امتزجا من غير حصول صورتين جديدتين فلا يلزم منه مح وبين كلاميه تناقض ههنا فلا يذهب عليك ان النظر الجليل يستدعي ان يكون الماء البارد منفعلا عن الماء الحار عند امتزاجهما وكذا الماء فالفاعل صورة لا كيفية والممتزج غير مائي

قوله غالبة من جهة الصورة الفاعلية ليس المراد من الفاعلية فاعلية هذا الفعل والا لم يكن هذا محيصا عن الاشكال الوارد على كون الفاعل هو الكيفية

بينها فانية من السبد على تلك العناصر اوتق ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها
والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها
المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير العلة في معلولها
المتوقف الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم
مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بل فعل وانفعال تكون
متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل
كيفية المادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الكيفية قريبة من الكيفية المعدة
فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر
هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة
والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة
بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذا
كذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء
القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من
استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء وبه يندفع عنهم ما ذكر من الجرح على كل واحد من
شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول
الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار
وبديهة ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن
ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها
على ما بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية المتى فان
معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقته ذلك ان ينعدم عنه الكيفية
القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الجرح الازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين
ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية
المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها الضعيف كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم
تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة

[illegible]

ثلث الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لانا نقول الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة والبرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشار الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز وما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج والنار دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع

القول

قوله مع حفظ صور البسائط اقول لعل الشيخ في والاشعي في كتاب الشفاء ان ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان البسائط اذا اجتمعت ٢٣٤
وتفاعلت
بطلت صورة
النوعية المقومة لها وحدثت
صورة اخرى نوعية مناسبة لمزاج
ذلك المركب واحتجوا بان الفاعل لو بقيت على
طبايعها حتى تنصف الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية لكن
ان يعرض للنار بانفرادها عارض فتبقى بها الا ان يصير حرارتها الى ذلك

[illegible]

فلو كان الموجود في جميع الامتزاجات هو الكون اي كون صورة بسيطة
ذات كيفية بسيطة لم يمكن ان يفعل بعض الممتزجات واكمال ان
الموجود في جميع الامتزاجات تفعل بعض
الممتزجات المتضادة
فتفطن لا عبد
الرزاقي
رحمه

القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا ويبقى
في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها
بل لو لم تكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه لوجود الابيضاض
للرض والتسحق ولا بد لها بالتمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي
انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب
لو كانت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة
كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند التسحق والرض
فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها انما تسخن بدن الحيوان عند انفعالها
عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قال الاطباء واجاب
عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان
قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات
الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها فيه اما التسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه
مثل مماسة عنيفة كخشبتين متماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار
فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء
يتبع الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان الحركة
الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء
ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في
اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج و
المسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي
في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء الصموم المفدم
يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه
الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك الرابع القمقم الضباحة اذا ملئت ماء وسد
راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة
هائلة تنفر عنها الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء
منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد

القوة الباقية في الممتزجات على ما نقل الشيخ في طبيعيات الشفا من
المعلم بقوله ثم قال
ارسطو بعد ذلك
الممتزجات قوتها باقية وعنى بالقوة
الفعلية التي هي الصورة لا الاستعداد المعتبر في المادة
حسب ... عنه ... وتوضيح ذلك استلزام الممتزجات عند حدوث
الامتزاج ارتفاع ... من نار وهواء وماء وارض ثم امتزجت ...

قوله وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد فان مناطهما ليس الا حدوث
السخونة او النارية في الاناء والقمقمة من غير دخول شيء
فيها وكون الاول دالا على الاستحالة فقط والثاني
دالا على الكون والاستحالة معا
لا يؤثر في ذلك فتأمل
علاء الدين الرزاق

المخضخض تحريك الماء وغيره فارسی نشو را کنده شدن چیزی کنند
المفدم ما يوضع على راسه شيء القمقم جمع القمقمة ... الظروف دستور ... به دستور

ملبو ونسع فوقه والاجزاء البارده لا تتصعد بل بالطبع تنزل ولا قاسر هنالك فاذن هو الاستحالة

ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال فالقول ان العناصر المتعددة اذا

(قوله الامزجة في المركبات اي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية اذ المركبات كلها اشتركت)

تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه

الجهة مناسبة للمبدء الذي هو احدي الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه

عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طبايعها

ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد

مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور

الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة

استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال

والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق

صورة اشرف واشبه بالمبدء الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة

غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج

وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني

ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى

جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف

والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات

له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل

على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج

الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن

مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا

يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالارنب

مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان خيف ان يهلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي

الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا

فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام

الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه عن

الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في

البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية

والمعتدل

قوله مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان الافراد الكثيرة العرضية لكل نوع من انواع الامزجة غير متناهية وان كان له عرض متناه

ولا تناهي فيها خلل

ذلك العرض اذا فرض تحليله

معنيا يكون قابلا للانقسام الى غير النهاية

مع كونه متناهيا وليظهر حينئذ ان المراد من عدم التناهي

هو اللاتقفي فان قلت يمكن حمل الغير التناهي على المعنى الحقيقي

باعتبار كون الاشخاص اعم من ان يكون بحسب مراتب العرض او ان يكون

قوله ضعيف الوحدة فاستحق صورة ناقصة قليلة اه ضعيف وحدته

ممنوع اذ جهة الوحدة على ما قرره الشارح من استقرار العناصر على

كيفية وحدانية وحصول هذا المعنى في المعدن والنبات

والحيوان على السواء كما لا يخفى وكيف يكون

المعدن ضعيف الوحدة

دونهما ولعلك

اكتفى

في المصنف في اختلاف الاعداد بقرب الامزجة وبعدها من الاعتدال

ولم يتعرض الى قوة الوحدة وضعفها كما فعله الشارح

سيد صدر الدين

والمعتدل واحد فيكون الجميع متعذر المعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل
الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا يتيسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الاجزاء
المتفاوتة بعضا اخر منها او طبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل
الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل
بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع
الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائل الى
السفل كالارض والماء في جهة العلو في سائر الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى
الا مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يبقى زوجود ذات المعتدل ثم الامتناع فلا كيف وبقاء
الاجتماع قد يكون كالمنفصل كاصل الاجتماع الذي يكون من مقتضى سوى الاجزاء فان السبب لبقاء
الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي
لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر بينهما والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز
ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث
المركب ثم لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر يبطل المركب عنده ثم قديم وان كان
كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالفعل قسرا الى ضرورة
بطلان الخلاء وايضا يختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول و
يرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي ميول بسائطه لا على امتناع
وجود مركب متساوي مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد
بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول فلو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم يعد الخارج
عن الاعتدال في اقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون
كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع
او غير ذلك كما وقع لعدد شامل لمكثها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المصنف وقد
يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بالمه
ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فاللائق
بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعنى المعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل
الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول ممتنع من الشائع عند الاطباء
والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى اربع ثمانية اقسام لانه اما ان يكون ...

قوله لا على امتناع وجود مركب الخ يمكن ان يقال تساوي مقادير كيفياته الاول
يستلزم تساوي ميول البسائط ...

عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين

متضادتين فيكون احر وارطب واحر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة

ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة

تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون

والمزاج اما ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شئ فهو على وجهين واحد الوجهين

ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في شرح

الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة

جميعا على القدر اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة فلا يلزم من ذلك كون

المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة

كل على الاخرى وهيهنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية

او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب

الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان

الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة

او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين

ونقصانهما او زيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج

اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة

مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة تضرب في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها

وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابع ستة عشر قسما

على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث

الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهي ستة لان الاثنين اما

فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون

لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين

على ما ذكره وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان

يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب

الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة

عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة

او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او



قوله فان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة فيكون غير المعتدل بهذا المعنى موجودا ...

قوله فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون كما ذكره المعترض يعني ان المعترض وان اصاب في الاعتراض بعدم انحصار الخروج عن الاعتدال في ثمانية لكنه خطا في العدد المنحصر هو فيه

ملا عبد الرزاق رحمه الله تعالى

كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور حينئذ بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض لم ضده بعدم تناهيه بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض لم ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كلما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض من مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما محالا فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا

239 قوله الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام اي الاحكام الثابتة للاجسام كما هي اجسام من دون ان تختص بنوع من انواعها وقد مر تحقيق ذلك والشارح غافل عن هذا ولذلك قال لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام والجز البحث عنها الخ اشارة الى ان المقصود في الفصل الثاني انما هو ذكر اقسام الاجسام وما ذكر من الاحكام هناك انما هو بالعرض بطريق الجر والحاجة اليه ولا يخفى ما فيه علامة الرازي عليه الرحمة والغفران

قوله ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الخ سواء كان الضلعان متساويين او لا فان ما اشتمل عليه الضلعان اعني مقدار الزاوية يزداد بحسب ازدياد الضلع
سلطان العلماء الخفي
مير صدر الدين

ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع و على هذا ازدياد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة وينقسم بستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هنالك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط بها اربع قوائم وقد حصلت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هنالك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا ان يكون اضلاعه واذا امتدا مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا بالانحصار محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول لا يخفى

على المتأمل

بعد ما بينهما بمقدار كون الضلع عشرين ح عشرين الضلع الاول ... ذراعا ... جميعا اعني ... وكان زيادة بعد ... ونا ... الاخر ... الضلع
وما يعين لما ترى من حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكرنا وكذا فاحفظ ذلك
عبد الرزاق اللاهيجي
عليه الرحمة

٢٤١

على المتأمل ان كلام القائل الاول فما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما
يصح ان لو قيد الزاوية بانها بقدر ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع
وحينئذ تقييد فالمساوات ممنوعة واثبته بالبرهان الشكلي وهو ان نفرض خطين يخرجان كساقي مثلث
بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراعا وبقدر ذراعين بقدر ذراعين وعلى
هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية يكان البعد بينهما غير متناه بالضرورة لشبهة البرهان الترسي
نقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل
على احد هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام المصنف تلتهما انما تدل على امتناع لا تناهي
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة
غير متناهية ثم رتب ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين
متنافيين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم
تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف
لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على
الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او مختلفة
بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا الاصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات
القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد له من
مرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار
والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على
ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد
يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا
تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد
التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والتخمين وثانيها
انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب بمنعه بانه لم يصح
عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم
جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية
عندها يتلذذ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول
الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك
في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه

قوله واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة عبد الرزاق

اقول ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة
الجسمية وان
اختلفت بصفات وعوارض
وذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف
خواصها وهو باطل لان ذلك يدل على اختلاف الانواع
لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد
استدل المصنف على قوله ان الجسم من حيث هو جسم يجد

على الجزئية على الجسمية بعضه وصورته عبد الرزاق

تماثلها في جميع الاعراض حتى الاين والوضع وغيرهما ومعنى ذلك الاستواء لا شك انه
لم يلتبس لعدم الاستواء في الواقع نعم يرد ان هذا الاستواء مع

قوله
الا الاشتراك
في اللوازم يدل على الاشتراك
في الملزومات اصل الاشتراك في
جميع اللوازم يستلزم الاشتراك في الملزوم لان
مقتضى اللوازم الصورة النوعية
واذا اختلف اختلف
اللوازم
واذا اتحدت اتحدت والجنس يتحد والشريعة ابن يكون القدر المشترك
او اتحد اصابع لجميع الاقسام الاميرزاجان
عليه الرحمة والرضوان

فتكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذاتي الجسم بل حكما من احكامه وقد

ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد

الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحدة عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه

ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة

كما في الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفهما

لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فللمص ان يتم ان المراد بتماثلها

اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة تقضي ببقائها

ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا

وثيابنا وبيوتنا وجدرانا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض

والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال

كما في الاعراض خالف النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم

عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهنا له على ان الجسم ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل

اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض

لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحته فيها فالتزم انها لا تبقى زمانين

وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه

لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهب ان الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بد

من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه

قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم الناقل

ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه

لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم

والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا نحس

بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا

عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن

الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال لما امتنع

خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلو الالوان وعقيب زوالها

امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكم الكون واللون عن

الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على

الاجسام لكان كلام هذا القائل الزامي للنظام لا ان تحقيقه قوله ٢٢

ان هذا القول غير معتمد عليه ان هذا المنقول كالحجج هذه الكلمات ايضا

الا ان ظاهر العبارة

خصوصا قوله نقد قيل

منه زكات ملا ميرزا جان عليه الرضوان

لو بقي لما امتنع زواله واللازم باطل وجالفرد مرتبا لكن زواله

لعدم الجاء الكان زواله حادثا فتفتقر الى السبب فيتسبب الى النقش

ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا

قوله ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء اقول

ذهب المعتزلة الى جواز خلو الاجسام عن الطعوم والروائح والالوان و

الفرق اما بان امتناع الخلو بعد الاتصاف انما امتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف

بطريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه كشف المراد

كان جميع الاجسام متحدة في الحقيقة النوعية ولم يكن فيه تقسيم

فلم يكن فيه انواع مختلفة ملا ميرزا جان عليه

الرحمة والرضوان عز

١٣٠٧

طهران

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

طرآن الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا صعب الحكم في
الأصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي
تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز
رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الأجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا
فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والأضواء
القائمة بسطوح الأجسام والالزم الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بواسطة هذا الاحساس
يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات هي الأجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض
وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا المذهب وادعى المص في ذلك
واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الأضواء والالوان بان رؤية الأجسام
مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الأشاعرة بان في الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون
عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد
لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما
ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو ممتنع واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي
فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والأجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة
فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عنه
كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة
المنتقل عنها وهو سبق زماني بحيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم تجامع السابق والمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث فيهما واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية
للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي
ان يكون الحركة كل جزئي وفرد منه مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة
اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى
لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات
على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا
حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قولهم الحركة تقتضي

ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر
متحصل لان الحركة لابد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضي ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء
تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر
المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي
من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية
فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها من المهيات وهكذا الحال
اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية
الحركة الموجودة وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع
عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع
وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا
مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها اجتمع مع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية
وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من
تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه
عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر
عن درك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند
المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سنذكره في المتن من الدلالة على تناهي
جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدليل على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت
حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها كان
مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثم ان ههنا طريق التطبيق
وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كما زعمته الفلاسفة كان لنا ان نفرض
من جزء معين منها كالدورة المعينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء معين قبلها
بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخر ما مر وقد عرفت
ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا فالاتيها طريق التضايف وتقريرها

ان تفرض

في بيان معنى الازل

برهان التطبيق والتضايف

٢٤٥ قوله والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث هذه غير تامة لعقد ان الحجج البرهانية في طرفيها ومن ذلك مسئلة العالم حادث اوامرانا

فان قلت فهذا

يقع تكفيرانا في حدوث العالم

قلت قد اوجب بعضهم تكفيرانا في مطلق

لكن الحق هو التفصيل وهو ان الحدوث يجب

العرف بمعنيين احدهما المسبوقية بالعدم الزماني وهذا المعنى هو

الاغلب في العرف الا انه في محل النزاع كما يفيد البرهان فلا يكفر جاحد حدوث

ان الحركة يجب ان يكون بعض اجزائها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو

كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة

الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة

بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من جزئيات اخر موصوف بالسابقية و

المسبوقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق

مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد

وانه محال لانهما متضايفان حقيقتان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون

بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم

باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا

لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون

ذلك الواجب مختار لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره

في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم

من حيث هو وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه

على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون

ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط

ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا اشتراط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة

معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب ايضا واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع

عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان

اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات و

حركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة و

اما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح

ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح

على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه

احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو امر عدمي عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا

فلذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث

اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا و

تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد

برهان حدوث السكون

يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون لكون قديم و
اما ان يكون لكون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل
اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد لكون غير مسبوق باخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو
ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول فيما بينا من حدوث السكون
واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر
الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود
الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب بل لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد
ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي
لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن
الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما
لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يسند فم قلنا العدمات
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل
يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهي جزئيات
جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى مع التطبيق على ما مر في بحث ابطال التسلسل اقول قد
حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بممتنع انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا
فجزئيات الحركات يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ويوصف كل
حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي
بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا
اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان فرتبتين احديهما من حيث كل واحد منها سابقا والاخرى من حيث
هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب ان يكون
السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواسطة واحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين
يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق
محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل
انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى
ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين
كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة

قوله لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا اعلم ان العدم لا يمكن ان يكون له ٢٢
مدخل في وجود شيء بوجه من الوجوه الا على ان يكون رفع مانع بحسب التحقيق
ان رفع المانع ايضا
من حيث انه رفع وعدم لا
دخل له في وجود الوجوه المعلول بل
مدخليته انما هو من حيث انه كاشف عن امر وجودي
له مدخل فيه فان لم يرد مانع لا يتصور في الازل حتى يحتاج في
صدوره القديم الى رفعه على انه كان هناك مانع فارتفع فوجد القديم
لزم ان لا يكون العدم ازليا ولا القديم قديما وما يستجدد في الا يزال لا

الرزاق رحمه الله

علة باعتبار ومعلول باعتبار وكانهما جملتان متطابقتان فى الخارج احديهما بحسب العلية و
الاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك
المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل تلك الاول والا
لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام
الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده فى الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها
اى الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى جواب دلائل القائلين بقدمها
تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت
حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون
ما عداه من الاوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى
ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان
حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه فى حدوثها حاصل
فى الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث
دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان
الاوقات التى يطلب فيها الترجح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجح فى تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية فى الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل
على ان لا يطلب وجه الترجح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه
من الاوقات لا على ان يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم يرجح فى ذلك الوقت
وجودها على عدمها حتى حدثت وايضا فى الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا
فى الاوقات التى بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى بعده ترجح
بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات التى
بعده ترجح بلا مرجح لو لا اجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر مخصص
ولا الترجح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى يكفى فى وجوده هذا التعلق ايضا قديما
اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجح بلا مرجح لان الترجح الحاصل من ذلك التعلق به الذى يكفى فى وجوده
هذا التعلق ايضا قديما يعم الاوقات باسرها لا يقال الارادة القديمة تعلقت فى الازل بوجوده

٢٤٧ بوجود المسابقة الاعراض الا نفس والمجردة الناطقة مسوى

لما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها كشف المراد لتجريد الاعتقاد

قوله واختص بحدوث

الى قوله لا بالامر عند بعضهم اقول لما

بين حدوث العالم الاجسام شرع فى الجواب

عن شبهة الفلاسفة اقوى شبههم ثلثة اجاب المصنف

عنها فى هذا الكتاب الشبهة الاولى وهى اعظمها قالوا المؤثر التام فى

العالم اما ان يكون ازليا او حادثا فان كان ازليا لزم قدم العالم لان عند وجود

ظهر ان عالم الاجسام والامور الحالة فيها من صورها واعراضها حادثة

النفس الناطقة الانسانية المجردة والاعراض القائمة بها

حادثة كما سيأتى واما العقول والنفوس الفلكية

فلم يثبت ولا سبب وجودها فى العالم

المتيقن بوجودها

حادثة

بين الوقوع مقارنا للواجب وبين الوقوع بعده مع ان الترجيح ...

من العلة المستقلة

على الامرين

الا

فی وقت معین فاذا حضر ذلک الوقت وجد ذلک التعلق القدیم من غیر احتیاج لامر حادث لانا نقول
فح یتوقف وجوده علی حضور ذلک الوقت الذی هو حادث فننقل الکلام الیه وان کان تعلق الارادة
القدیمة حادثا نقلنا الکلام الیه وان کان حدوثه بتعلق اخر حادث وهکذا فتسلسلت التعلقات
الی ما لا یتناهی فاما ان یلتزموا هذا التسلسل فی مقام المنع مع کونه خلاف مذهبهم واما ان یقولوا ان التعلق
امر اعتباری فلا یحتاج حدوثه الی تأثیر الا ان البدیهة تشهد بان کل حادث وجودیا کان او
عدمیا یحتاج الی امر یخصصه بوقت حدوثه قیل لو صح دلیلهم هذا للزم ان یکون الحادث الیومی
قدیما والجواب ان الدلیل بعینه ینفی لانتقال الحادث الیومی مستند الی الحوادث الفلکیة من الحرکات
الفلکیة والاتصالات الکوکبیة وکل منهما مسبوق باخر لا الی نهایة ومثل هذا التسلسل جایز بخلاف التسلسل
فی الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل فی الحوادث المتعاقبة فلم لا یجوز ان یکون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الی النهایة فیکون حدوث العالم الجسمانی عن المبدأ القدیم
بتلک الحوادث المتعاقبة کما فی الحوادث الیومیة فان قیل تلک الشروط المتعاقبة انما یتصور فیما له مادة
یتزاید استعدادها بتوارد تلک الشروط علیها لقبول الحادث المشروط بتلک الشروط حتی اذا کمل
الاستعداد فاض علیها من المبدأ القدیم ما هی مستعدة له وما سوی العالم الجسمانی لیس له مادة حتی
یتصور توارد الشروط المعتبرة فی حدوث العالم علیها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما
یتصور فی المادیات اذ قد تکون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها کل سابق منها شرط
للاحق الی ان ینتهی الی ما هو شرط لحدوث العالم الجسمانی تقریر الدلیل الثانی ان موجد الاجسام لا یجوز
ان یکون مختارا لان المختار الذی یصح منه الفعل والترک انما یفعل بقصد ومیلان فلا یختار ایجاد
شئ ولا یمیل الیه الا اذا کان هناک ما یترجح به الایجاد علی ترکه بالقیاس الیه فیکون الایجاد اولی به
من ترکه فکان الایجاد محصلا لتلک الاولویة ومستکملا بها فکان بدون ذلک الایجاد ناقصا
فی ذاته وهذا باطل فوجب ان یکون المبدأ المؤثر فی الاجسام موجبا واثر الموجب القدیم یجب ان یکون
قدیما قیل یتجه علیه ان یقال ان اثر الموجب القدیم انما یکون قدیما اذا صدر عنه بلا واسطة او
بواسطة قدیمة ایضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متسابقة الی غیر النهایة فلا کالحوادث
الیومیة علی رای الحکماء الا ان فیه التزام التسلسل فی الحوادث الذی یخالف رای المتکلم والجواب انا
لا نسلم ان المختار لا یوجد شیئا الا اذا کان هناک ما به یترجح الایجاد علی ترکه بل المختار یرجح احد
مقدوریه علی الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن یقتفی سیرتهم جوزوا ترجیح الفاعل لاحد
مقدوریه بلا مرجح یدعوه الیه ولذلک التمکنهم القول بان افعال الله تعالی غیر معللة بالاغراض
مع کونه فاعلا بالقصد والاختیار وتمسکوا فی هذا التجویز بقدحی العطشان ورغیفی الجائع ر

طریقی

فی قوله فقد تکون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة لا یخفی
ضعفه اذ لا یتصور التعاقب والتجدد فیما لیس له مادة ولا تعلق بالمادة
والتجدد
التعاقب انما یکون
بالاعداد ولا یتصور الا فی المادة
لکون کل تصور شرطا لتصور اخر بالمعنی
الخاص اعنی ان یکون معدا مع استحالة الشروط واستلزام التسلسل
المحال لا محالة ومعنی المقرر لا یتصور فیما لیس له مادة اصلا فتأمل
ملا عبد الرزاق

قوله والجواب یرجح احد مقدوریه هذا اشارة الی ان هذا الجواب لیس مرضیا
عنده والجواب المرضی عنده هو ان المرجح انما هو العلم بالاصلح الذی هو عین
الذات والمراد بالاصلح هو الاصلح
بالمخلوق فلا یلزم استکماله تعالی
بغیر ذاته بما ذاته کما مر
ملا عبد الرزاق
علیه الرحمة
۱۲۰۷

وطريقه الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور فيها الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمح بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته فوجب ان يتوقف اتصافه باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى محال لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند المحققين والمادة منتفية وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد تم فيه تمام تحقيقه بمبحث السبق

الفصل الرابع

في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل
على امتناعه وما يقال من انه لو وجد شارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الاشتراك
وما به الامتياز عنه وهو غير مفيد هنا ده ظاهر لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات
لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه
متخالفة مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والصورة والهيولى
والنفس والعقل واول ما صدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى
العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يكن يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو
اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر اثنان
عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في
ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر
الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على
تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول
هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما
ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون سابقة
في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق المشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله
ولا يسبق المشروط باللاحق في تاثيره اي لا يسبق المشروط وهو الصورة والنفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني
المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط
في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول
الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة للموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط
في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط وهو العرض في
وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها
لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير و
الى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير
عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة
بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله
المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من

المعلولات

قوله فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

قد ثبت ذلك وتحقق عند المحققين ودفع جميع ما ورد عليه

الكائنات المعلولات يجب ان تستند اليها ابتداء او بوسائط ولا تستولها انتفت صلاحية التاثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال به في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها وهو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروط التاثير فيتعدد اثاره كما يجوز تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير ثم لا نسلم ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة فاعلة لما يحل فيها او فاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقل به بل يكون عقلا فنقول المطلوب هيهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا

في قسمة الجواهر المجردة

ان تفعل الى شيئا لاجل الت ذنب والا كان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في جزئياتها لاجل نفع الت ذنب فيها

تقرير الدليل والجواب ان هذا مبنى على دوام الحركة ولكن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيطل هذا الدليل من اصله وايضا فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة سكنا

برهان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو

الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا

بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة

ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فح يجوز ان يكون اول ما

يصدر نفسا او صورة بواسطة البدن او الهيولى وقولهم استدارة الحركة يوجب الارادة قلنا

للتشبيه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي

تفرض اولى بما هو عليه بالوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة

فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شئ من الاوضاع واجبا للشئ من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقلة

عنه جائزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن

عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير

وجب ان يكون له مبدء فيها اذا كان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم

ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدء ميل طباعي ومع وجود مبدء ميل المستدير في الجرم

البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور

كونها مقتضية بذاتها الشئ ولما يعوقها عنه ايضا والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة

من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ممتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك

لان ما لا ميل مستقيما فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما

وجد فيه مبدء الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة

ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية

مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته

المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شئ و

تركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز

ان يكون طالبا للشئ وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بها ذات الغير

بالطبع نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها يقتضي التادي الى

الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام

السماوية توجب ارادة المتحرك والارادة تستلزم التشبيه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة

بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المحال محال وهو اما

محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب

يمنع حصر اقسام الطلب فانه اما ان يكون كمالا حاصلا او ممتنع الحصول او يحصل على التعاقب وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض اخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال بجهل على الطالب كشف الراد التجريد الا عنقاد

وفا في وقته فلا نسلم دالدليل لا يدل عليه لا مير زاجان عليه الرحمة والرضوان وقدس سره

بيان اقسام الجواهر المجردة

٢٥٣

الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل و يتغير من حال الملائمة الى حال الغير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تتخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا ثم فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل التشبه باحدهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها لما كانت حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اى سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله لان طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن نيله اى طلب غير الممكن نيله واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون تشبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبهها غير مستقر اى تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل اخر ويجب ان ينحفظ ذلك تبعا الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيتحرك الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل و يحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر وينحفظ كل منهما تبعا قبل الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بيّنا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو مم فانا لا نسلم ان طالب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع ان ذلك مبني على امتناع طلب المحال اى لا نسلم ان طلب المحال مح وايضا لا نسلم ان طبائع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتني كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز

ان هذا المنع غير مقترن الا انه نعني بقولنا فالنقلة عنه جائزة انها جائزة في نفس الامر حتى يقال يجوز ان تقتضي الصورة النوعية اللاحقة لجرم الفلك وضعا معينا لا يجوز التخلف عنه بل انا ادعينا به انه جائزة بالنظر الى طبايع الاجزاء ولا شك انه جواز النقلة بهذا المعنى لزم من عدم وجوب الوضع لشيء من طبائع الاجزاء ثم بعد اثبات جواز النقلة

قوله وايضا لا نسلم ان طبائع الاجزاء المفروضة الخ هذا المنع ليس في كون طبايع الاجزاء متحدة فلا نها لما كانت مفروضة لا يمكن كون طبايعها مختلفة

فيه كيف اذ وقوع بعض الاجزاء بقرب المنطقة وبعض اخر بقرب القطب ليس في اقتضاء الطبع الاجزاء المذكورة بل ذلك باقتضاء الحركة المخصوصة كما تراه حتى لو تحرك حركة اخرى لم يلزم ان يبقى الاجزاء التي حول المنطقة حولها ولا التي بقرب القطب بقربه

سيد صدر الدين
قدس سره

بيان اقسام الجواهر المجردة

ان يكون جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا نسلم ذلك في صحته وما ادعيتم فلان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر المانع الخارجي بعد تحقق هذا في الدليل المستقيم والمركب ثم نقول ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها انما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذا النصف التحتاني عنه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعهما يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حالته الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجي وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدء ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة المستقيمة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجب مبدء الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرط كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطلوب او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه به غير الواجب قولكم والا لم تختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي



قوله ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء اي معنى اقتضاء طبايعها لعدم حركتها ومعنى عدم حركتها وجوب الوضع لطبايع الاجزاء والمنع عليه ظاهر

قوله وقولهم لا علية بين المتضايفين الى قوله لمنع الامتناع الخ اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره ان العقول الافلاك حكمة

ولا يكون صدورهما من الواجب دفعة لامتناع صدور الكثرة عنه تعالى

ولا على الترتيب لامتناع كون بعضها علة لبعض والمتوسط

متوقف في ذاته او فعله اليها فيجب ان يكون

صدورها عن الواجب بواسطة

امور مفارقة عن المادة

ذاتا وفعلا

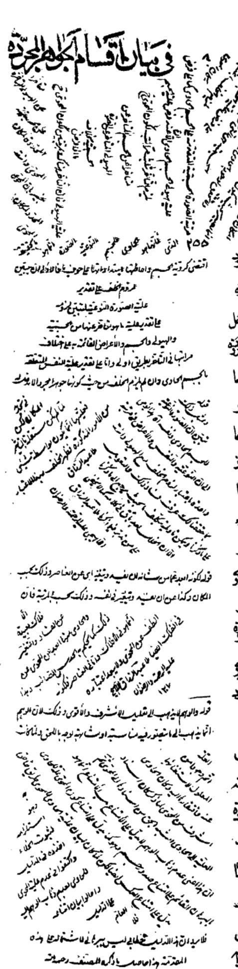
وهي المراد بالعقول وظهر الاحتياج الى اخذ تلك المقدمة وهي انتفاء

بين زمن التدليل الاول والثاني فهو تقريبا

فافهم ولا يخفى ان تقرير

يوهم خلاف المطلوب

فلا تغفل



في بيان اقسام الجواهر المجردة

اذا كان علة موجبة للمحوى فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه على وجود كما مر انفا فاذا اعتبر وجود الحاوى فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علته اعنى الحاوى بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء فى داخل الحاوى ووجود المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فى نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا بمحوى واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله بل هما متلازمان فى التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء فى داخله فقد تصور وجود محوى فيه وبالعكس بل انهما يظن ان عدم الخلاء فى داخله عين وجود المحوى فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا فى مرتبة ونحوها اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هى الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد فى الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هى الهيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين و بمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شئ منها علة موجبة للمحوى وكذا السبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شئ مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول تم المرام تعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافى وجوبه بما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات

ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر والمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما اقمناه دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير اته ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فلانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله انما اذا فرضناهما وليس في داخل محوي كان المكان الذي هو السطح الباطن او البعد الموجود والمفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشئ فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم التلازم لا ينافي الفعل في الوجوب بالذات تم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجوده فلا الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نسلم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصور المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء يتحقق ههنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود

لا غير لا محكوم بهذا الامكان وان جاز ان يرتفع في نفسه لكن لعله لا يجوز ارتفاعه بالنسبة الى الغير الذي قد وجب عنه مثلا مبدأ الزمان

قوله لا نسلم

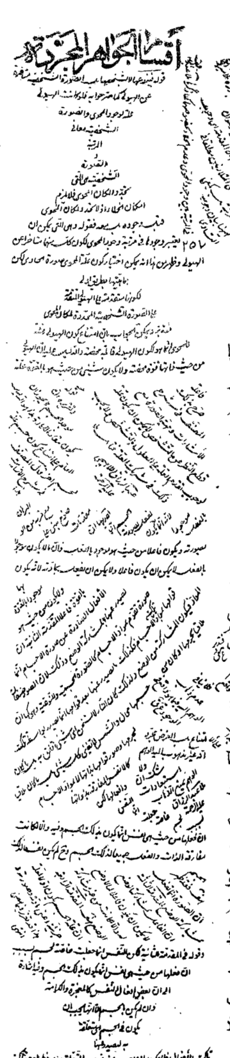
الملازمة بين وجود المحوي و

عدم الخلاء اي على تقدير كون المحوي واجبا

بغير الحاوي فان ارتفاع الملازمة ح انما يكون بين وجود

المحوي وعدم الخلاء مطلقا اعني سواء كان في داخل الحاوي

او لا وعدم الخلاء كذلك لا يستلزم وجود المحوي كما في الصورة المذكورة



المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا التلازم بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في المرتبة لا انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأه فراغ الحاوي واذا لم يجب ملأه لم يجب عدم الخلاء بالضرورة واقول ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي حينئذ انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم هو فنوعها لا شخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن لا يكون ان الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فموجده هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان للشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا

لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع لمعدوم قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذا الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المفارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجاد هذا الجسم من هذا القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى تكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن اوجه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل ما ادى كالنفس النباتية التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم الي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة وارادوا به ما يمكن ان يصدر عنه الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما في الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون حسها الثانيا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية

هو من

قوله كمال اول المراد بالكمال هو المعنى المقابل للقوة والشيء قد يكون بالقصد من وجوه متعددة بعضها اقدم على البعض اخر كالفرس فانه فرس بالفعل ومتحيز ومتحرك في الاين والفرسية مقدم على التحيز والتحيز على الحركة الاينية فصورته الفرس التي الحقيقية كما عرفت في مباحث الوجود كمال الاول ويطلق عليها النفس ايضا وان الثلث لجسم ايضا كمال اول الفرس وهو

في اقسام الجواهر

٢٥٩ قوله مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح اذ قال الشيخ

مى من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعنى التعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راى من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يصدق على فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الالى فانها تفعل افعالها بدون الة متوسطة بينها وبين اثارها فان قيل وعلى ما ذكر من ان قيد ذى حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسماوية وتحصل التعريف بها وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ فان الاول باعتبار اثارها المختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا اثبات ولهما اسم واحد فلو اقتصر على هيئة شملها ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف افعال والالات لكن الشيخ ذكر في الشفا خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والالات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدء صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما بل على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الى من جهة ما يتغذى وينمو ونفطاى لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتكمل ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الى من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة نفطاى لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي الى يعقل الكليات ويستنبط بالراى والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذى ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذى هو نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البانى من حيث انه بان وان لم يجز

في أقسام الجواهر المجردة

اخذه في حدّه من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاتم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية
لانها العمدة المقصود لبيان احوال المجردات والنفس النباتية
التي هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين
طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس
الانسان من انها مغايرة للمزاج وللبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية
حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالآلات وتشارك
النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن و
استدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس هو المزاج الذي يتفق للبدن
بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام و
التأليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي
مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها
بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس
التي هي الكمالات الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء
غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة
لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط
كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تزايد كماله بحسب استعدادات يكتسبها هنالك الى
ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية
يصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر
عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع
بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان
المزاج الواقع الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هنالك يتوقف على نفس الام لان تلك
الاستعدادات مستندة الى امور تستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه
الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على
هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان
المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود
ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل

فيكون

ذلك لا يثبت لك فيه فكون المادة القريبة لوجود هذه النفس
فيها انما هي مزاج خاص وهيئة خاصة وانما يعني بذلك المزاج الخاص
المعروض بوجودها
ما دام فيها النفس و
النفس اي التي يجعلها بذلك المزاج
فان النفس هي التي يجعلها بذلك المزاج فان
النفس لا محالة علة لكون النبات والحيوان على المزاج الذي
لهما ولما كانت هي النفس مبدء التوليد والتربية كما قيل فيكون النوع

قوله بحسب امزجتها المختلفة يعني كون المركبات مستندة لقبول كمالاتها
الاولى بحسب امزجتها المختلفة وهو ان المركب اذا استعد لمزاج خاص
فاض عليه ما يفيض عليه ذلك المزاج وكيفيته وهو الصورة اي
او الكمال لانه اذا حصل له ذلك المزاج الخاص تهيئة
يفيض له الكمال المناسب له فان النطفة
مثلا انما يصير ذات مزاج نباتي
اذا حصلت لها
النفس
النباتية
فانها سبب حصول النفس النباتية لا يكون ان يكون على مزاج النبات
على انه اذا ثبت بين هذا الكلام وبين ما اعتقده في التذنيب لجواز كون
المزاج مشروطا بحصول لحدوث النفس و
النفس شرطا لبقاء المزاج وحفظه و
في الحقيقة النفس
مشروط في حصول
المزاج ...

في اقسام الجواهر المجردة

فيكون كل مزاج موقوفا على نفس موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دور

اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة

ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدء لاثار ننسبونها انتم الى النفس ويثبتونها

امرا اخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على امزاج اخر سابق عليه وهو يحصل الاضداد

المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وتيسر ذلك

المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك انما يتم على تقدير ان الامر ان يلزم

توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها لتعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا يتعذر ذلك

الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة

والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد

الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله وتمانعهما في

الاقتضاء واعترض عليه بان التمانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل

الى السفل فمانع النفس في الحركة على وجه الارض او في الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من

جنس الحرارة والبرودة فلا يمانعها في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند تبدل المزاج فان

زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب والشيخوخة

ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولتبدله دونها مع ثبوت الانا وقد يستدل بوجه

اخر وهو انه لو كان مبدء الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك الملموس لان المزاج كيفية

ملموسة فالوارد عليها ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عليها فلا يدركها وان

كانت كيفية مضادة له لا يعدم بها فكيف يدركها والثاني مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين

مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وبمغايرتها لما وقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل

عن ذاته اي لا يغيب عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا

كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يجد ذاته لذاته مثبتا اياها وكذا

اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب انه عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران

ذاتيهما في حالة النوم والسكر انه تبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه

واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه

صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا تتلامس اعضائه معلقا في هواء طلق لا تحويه

ولا يرد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك

الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن باسره وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيتها

في الجواهر المجردة واقسامها

فلا يكون ذاته شيئا منها واورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزائه الاصلية الجسمانية التي
في نظر لان الذي ادعوا كونه من الوجدانيات هو شعور النفس بذاتها عند غفلتها
هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الأجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيه واقول
فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الأصلية لكان عالما بانها ما هي كلا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها
بل بوجه بينا انه يعلم ان له اعضاء من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون
انفسهم بوجه يميزها عما عداها وبمغايرة لما يقع التشارك فيه يريدان يبين مغايرة النفس الجسمية المجردة
في الجهات بانها مشتركة فيما بين الأجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد
بالجسمية المتنازع فيها طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية
كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة ويدون وان اراد الجسم المتشخص
فذلك هو البدن بعينه ولا يبين مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها
لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة لنا اما المزاج
فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو
وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به
البديهة وغير المتبدل لغير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية والاعراض
دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص
ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا
نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما
نشاهده من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تعيينها وذلك البعض مع تلك المشخصات
لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الأصلية التي في بدن
الأنسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وبجوهر مجرد
يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن
واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما
منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب بانه ربما يذهب الوهم الى
انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي
معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات
التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض

ماديه

قوله والتبدل يعني اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره
ان اعضاء البدن واجزاءه تتبدل كل وقت وتتبدل ما
ذهب بغيره فان
الحرارة الغريزية تقتضي تحليل
الرطوبات البدنية فالبدن دائما في التحلل
والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى اخره
والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن كشف المراد التجريد
الاعتقاد

قوله والمشاركة والتبدل فيه توجيه المصنف ان هذه الثلاث على التنازع
وكلاها وجه واحد لبيان مغايرة النفس الجسمية سلطان الاسلام

بمادته باقية كان التشخص باقيا وان تبدل مادته فانها من حيث الابهام
ماخوذة فيه لا بخصوصها كما حققناه في الحواشي التي تعلق
الصورة باقية في حالتي النمو والذبول فيلزم
ان يكون التشخص باقيا فيهما
قال الشيخ في الطبيعيات
الشفا في
الوصل الذي وسمه بكلام في النمو بعد تفتيش بليغ عما هو الباقي
في حال النمو والباقي في هذه الحركة التي هي النمو هي الصورة النوعية فان قلت
لا شك ان الصورة حالة في المادة فما دامت المادة وبقي الصورة بعينها
لزم انتقال الحال من محل الى محل اخر وهو محال قلت استحالة ذلك
في العرض المتعين بالمحل مسلم لا في الصورة المعينة له سيد صدر الدين

في اقسام الجواهر المجردة

مادية من مقدار معين وأين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائماً لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الأشياء على النفس من دون ارتسام صورة المعلوم فيها بل في مجرد اخر فيلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في الالة بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد مظهر هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبيل الاتصاف في تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤال الاول ان سيندفع باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق

اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرده النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدئها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل العلم بذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وقد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة من مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم وترد عليه انا لا نم ان العلم

نعم عدم قوله واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم الخ ان اريد انه لا يجوز انقسامه الى اجزاء بحسب الفرض فهو ممنوع فان الاجزاء الذهنية امور ذهنية تحليلية متغايرة كالجنس والفصل لا ينافي عدم الانقسام بالفعل في الخارج ولا في الذهن عند عدم التحليل وان اراد انه لا يجوز انقسامه الى اجزاء خارجية متباينة في الوضع فمسلم لكن قوله لا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء الخ ممنوع فان الكل امر شخصي

قوله ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به بحسب ما فيه فانه قد فرق فيما سبق بين القيام في الذهن والحصول فيه وقال انه حصول شيء

اعني كونه قائما بذاته في وجود الكلي وقائما بالموضوع في الوجود الاصلي منهما لا من ال ... في استحالته البرهان ... من افادات ... ملا عبد الرزاق ... اللاهيجي ره

بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتهما
في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي فيه ولو
سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وتقرير الكلام فيه بما لا مزيد عليه ولئن سلمنا ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة
منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الهيئات المركبة وهي منقسمة و
انقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان للهيئات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية ونوقشنا
على ما يجي المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان
افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال
لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى
الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل بقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به
انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية
مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الان يريد وانها متصورا مفهوما كليا ويلاحظ
افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك
قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها
والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما
تتعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه
لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في ساير
الادراكات والحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل
قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل لها محلا منقطعا اي لانه
يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي وقت دون وقت لا دائما و
الحاصل ان النفس الناطقة تعقلها بالبدن دائما وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت
فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل له اصلا وذلك
لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حضوره بنفسه عندها
او لا حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب
وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها

يستلزم

قوله والحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا اقول هذا هو الوجه
الرابع وتقريره ان النفس لو كانت جسمانية من قلب او دماغ لكانت

اجتماع المثلين واما بطلان الثاني فظاهر لان النفس تعقل القلب
او الدماغ في وقت دون وقت ولنرجع الى الفاظ الكتاب

قوله والحصول عارضها يعني بالعارض التعقل
قوله بالنسبة الى ما تعقل محلا
منقطعا اي والحصول
العارض دائما
التعقل بالنسبة الى ما تعقل محلا من قلب او دماغ حصولا منقطعا
لا دائما كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره

يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة عند تمام العلة وان كان وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز
ان لا يكفي في تعقل الجسم لها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل
يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان
متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها الزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية
لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية
او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا
غير مسلم بل هي حالة في الجسم المتقوم بها والحال
ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك
المادة قطعا فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى
عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص
الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في
محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاجل
ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه آخر ايضا
وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما قيل من ان تحلل
احد المثلين في الآخر مع حلولهما في محل واحد لا تمايز فيهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا
بحسب العوارض لتساوي نسبتهما اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة الحال للمحل
ونسبته الى الحال مقارنة احدى الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا
على ان العلم بارتسام الصورة وقد عرفت الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة
اما ان تتصف بها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس
معلوم لها ولا بد وم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم
يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير
لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة
لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة
فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة
الى غيرها اعني ادراكها لذاتها لانه غير ذاتها فلا يلزم تعقلها فيه فبقي ههنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها

قوله بل المقدمة انما يمتنع لاستلزامه ...
في ذلك الجسم صورة مساوية للمادة الا في المادة ان قيل ذلك
الضيا من ان لا يستلزم
قيام الجوهر بالعرض ثم لا اشكال
استلزامه قيام الجوهر بحسب الوجود العقلي
بالعرض في الخارج ... علي الرضوان

في أقسام الجواهر المجردة

وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليها ايضا تكون
مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا
زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين
متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا
بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرهما والاستلزام
استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن
المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج
عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير
منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم
فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط كما يرى في
قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله
فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على
ان العاقلة حالة في الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان ينقص في اخر العمر تعقله الذي هو بذاته لاشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل
على ان تعقل بنفسه لا بالة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن و
كان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان
جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين
على نزال من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي اخر سن الشيخوخة تستولي
الضعف على الابدان وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة
وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك يقوى
القوة العاقلة ولحصول الشك بدليل الجزء على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة
في الاجسام يكل بل يضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان
الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع

بعد

قوله ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول اه كما لا يخفى ان نقول نعم
لكن المبنى الاول على ان النفس ليست بجسم وهيهنا ليست بالمادية
عالقة فيه فتدبر
ميرزا جان عليه الرحمة والغفران

قوله ولانتفاء التبعية اه هو الدليل الذي فهمناه من خلال
الكلام ان هذا وجه اخر دال على تجرد النفس وتقريره ان
القوة المنطبعة في جسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو

كما يكون بحسب القوة يكون بحسب التمرن اللهم الا ان يقال مراده ان
جودة الفاعلية يكون بحسب الامرين فلم لا يجوز ان يكون جودة القاعب
بحسبها الضعيف بعد ... التدبير
عليه الرحمة

قوله وكذلك على القوة العاقلة
مير صدر الدين عليه الرحمة
مع ان عدم كلال العاقلة بل غيرها فان بالشيخ من ضعف
وهو ايضا قد عرفت لكنه قال انه من ضعف
البدن يجوز ان يكون لضعف
نفسها لا الضعيف
المعادل
كما ذهب وجه اختصاص الضعف ببعض الاوقات يجوز ان يكون
بسبب في هذا الوقت اذ يجوز ان يكون لسبب
خاص بالشيخ والهرم لا كلال
ملا ميرزا جان عليه
الرضوان

في اقسام الجواهر المجردة

بعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة

وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان

افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر محل الحواس عن

المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة

بتوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف

موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في

افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد تحصل للنفس الناطقة ضد الوهن

والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها

وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية

قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة

فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد

اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر

عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء

كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف

الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس

تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل ويشبه ان يكون قوله صلعم الناس معادن

كمعادن الذهب والفضة وقوله صلعم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر

منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان

يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم

يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي

وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها

تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة

الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا

وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو ممنوع بل ربما

يحتاج في ذلك الى الضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضيا

واما الانواع منها الفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم

على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة

قوله وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا الى قوله او ثبوت ما يمتنع اقول

اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على

قواعدهم لما ثبت

من حدوث العالم وما فيه

حتى العالم ولا سبب ذلك قال المصنف

وهو ظاهر على قولنا وأما الحكماء فقد اختلفوا فيها فقال

ارسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمصنف ذكر

حجة ارسطو ايضا على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت

[illegible]

السبال ناما دة بدا الا لزم ان التناسخ وهو محال وانا قوله او ثبوت ما يمتنع

اشارة اليه هذا كشف المراد

لتجريد الاعتقاد للعلامة

اعلى الله قدسه

سره

والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفسانية من بلادة او ذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج والا لاستمرت باستمراره وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والزنا والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى فلما يتفق الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة

وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها او لا فان بقيت لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من يتصف بالبخل والجبن

بعينها نفس من تتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر

ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت

اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول

بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام

والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما

سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم

فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة ان الها الكثرة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا

بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على

تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد

انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مر آنفا والاعتراض عليه انه

مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان

حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان

لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك

لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال

من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان

حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند

حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة

واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدء موجبا لا مختارا ومبني على حدوث النفس وقدمه

انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث

النفس في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد

البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث

نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس

احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من

احوال ذلك البدن لان محل التذكر والعلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل

قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير

البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن

اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة فقط والثاني باطل بالمشاهدة فانه

في كيفية النفس

قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة ثم يان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هنالك الا نفس واحدة كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعقل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التالم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية ويسماه مسخا ولا الى نبات ويسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر ويسماه رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفناء البدن اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس لانها لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود وتحقيق ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباين له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له محلا او لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس بمباين لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا التدليل انما يدل على امتناع فنائها النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليستعملها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط

الذي

قوله ولا تفنى بفنائه الخ اقول اختلف الناس ههنا في ان الفناء هل يجوز اعادة المعدوم ام لا فانكر فناء النفس مع البدن فالقائلون بها كثيرون ... ٢١٣

فقد اختلفوا ايضا والمشهور

انها لا تفنى وان اصحابنا قائلون ايضا وقالوا

على امتناع فنائها لان الاعادة واجبة على الله تعالى مع

انه لو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع

اعادة المعدوم فيجب ان لا تفنى وان الاول فلبساطتها لو عدمت

[illegible]

ذكر لامكان الفساد كشف المراد التجريد

الا بتقادير الاتحاد في الاثنين

ان لا نسبة لها علية

الرحمة

في تناسخ النفوس

الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود
النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد
وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد تعلقها به و
تصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا
وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
لتمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون
مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس
على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد
عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد انقطاع تدبيرها
عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل
لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود
النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد
عليه جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث مادي ولا يصير ههنا صورة لاخر والا بطل ما
اصلناه من التناسخ ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على
البدن فيكون التصرف فيها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس
التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر
والا لكان النفس واحدة مدبرتان فبرهان عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما
متساويان ويتعقل بذاتها ويدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا
بواسطة الآلات بل يرتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي بان يرتسم صورها
في الآلات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على
وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواس والقليل على ان
مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك
من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك
الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس وصور الجزئيات في قواها الجسمانية
في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في بحث تجرد النفس وبيان الثاني فيقول لا امتياز
بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد نتخيل مربعا محيطا بمربعين متساويين في جميع الوجوه

١٧١ قوله وتعقل بذاتها الى قوله من غير استناد اقول اعلم ان التعقل
هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب
جماعة من القدماء الى
ان النفس تعقل الامور الكلية
بذاتها من غير احتياج الى آلة وتدرك
الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية اي محال الادراكات
والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الامور الكلية من غير
كل عضو يتوهم انه آلة للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم

في بيان القوى

الآن احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد له من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل بالتخيل بمحض اختراعنا و نميز بين جزئيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين محل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في التخيلات المسماة بالصور دون التوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الالات هو الادراك الذي يطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا احتياج فيه الى الالات الجسمانية والنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي

يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلث اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها اسم لمجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يتنوعها متغيرة ثلثية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه بمحاله تشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة

جميعها

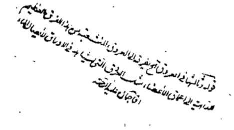
في بيان النفس والقوى المتعلقة بها

طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين ولا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان يوحدهما اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احديها ما يجعل فضل الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيتهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى بالمغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لحصا... ذلك فعل القوة المصورة لانها تعطي مواد الاعضاء والصورة يلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيذكرها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان تمام البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها اي مع الحرارة تحلل الرطوبة وتفنيها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ملس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وجد في الانسان لابد من التوالد لما يبدر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارا في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص ويخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين لذاتيهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضله احتيج الى فعل قوى اخرى اربع وسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال يخدم الغاذية ولم يقل يخدم الغاذية والنامية لما ان

قوله ويخدم للغاذية الخ اي القوى المخدومة وهي اما جاذبة واما غاذية و نامية ومولدة ومصورة وخوادمها ايضا اربعة جاذبة وماسكة ...

القوة الغاذية يتوقف فعلها على اربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له وهي التي تمسك الغذاء المجذوب ليهضمه الهاضمة

الغاذية بما يقيم بخدم النامية منهما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان
الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء
العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم
بالحس فان المتنكر اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجده ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادة
بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب
المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان
وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير
شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء
الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال يستحيل ان يقف زمانا بنفسه فلا بد من قاسر
يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان
ارباب التشريح قالوا انا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء
بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا انا شققنا بطن الحيوان الكامل من نحت السرة
وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا
استقر في الرحم لا يزول عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب
الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد
تلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا
شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب
كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالماء للعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس
اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق
المتصغرة المنضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك
انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا
الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من
حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى
الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسد ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك
الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء وارادة البول وقد تتضاعف هذه



في بيان القوى

القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء
جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يتغذى به خاصة والنمو غير السمن لما مر انهما قد
يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ و
الذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة
المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان
الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة
واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب
استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما
يستعد لصورة ذلك العضو ولكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من
الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم
ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما علم
في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على
ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها
مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال ذلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير
هذا كلامهم في القوى النباتية اقول الاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى
واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة
عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها
صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من
خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم
بافعال جزئية قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد
والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة
يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل
المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يثبتوا قوة غاذية وغاية ما قيل في الفرق بينهما
ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة
عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو

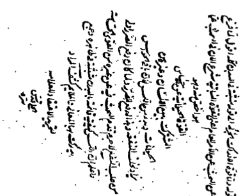
فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص وباخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بهذه من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم تزايد الى ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتهما فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابهة الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابهة الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة الاختلاف خفاء نفعها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها

قوله لا نم ان مولدة المني قوة اخرى لا يجوز ان يكون مولدة ٢٧ المني هاضمة الانثيين لانها حاصلة قبل البلوغ فلو كانت هي مولدة يكون في الاطفال مني وليس كذلك وفيه ذلك قول الشيخ في طبيعيات الشفا فاذا كان بعد الثانية تنبعث القوة المولدة قوة مبدء المبرز هذا كلامه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مولد المني هاضمة الانثيين ويكون عدم توليدها في الاطفال لكون

قوله لا حاجة لنا الى اثبات المغيرة الاولى عدم تعرض الشيخ لها حيث عدا افعال المولدة في طبيعيات الشفا مشعر بانه لا يثبتها قال واما

فاني صدر الدين في سفر النفس في مبحث القوى اسمها انيتا ليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المستمى الغذاء للجسم المغتذي

ان لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا وكذا القياس في الذبول



من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون للولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بسببها امر غير مستعمل ايضا وهو باطل فقد دفع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت جزء من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالاتها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هنالك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذا وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المباشرة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان النباتية قوة فانه يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون من قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق بها منفعة ومضرة خارجة عن الفساد والقوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر الى الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان من جملة الاعصاب سار في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى وانفع له كالكبد والطحال والرية لئلا يتاذى بما يلاقيها من المواد اللاذعة فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة ويما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم

٢٧٧ قوله ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اه قيد بحيث الحرارة والبرودة بذاتها الا لما يعرض فيها الالة من الانفعال بها فانها ملموسات اولا
بخلاف الرطوبة
واليبوسة والخشونة و
الملاسة والخفة والثقل اذ يعرض
من الرطوبة ان يطيع المحسوس بنفوذ ما ينفذ فيه
ويعرض لليبوسة ان يعصي فيجتمع العضو اللامس
ويعرض للخشونة تشتت الاجزاء

قوله الا ما يكون عدم الحس اولى اي الا الذي يكون عدم الحس انفع له
في شيء من هذه الاعضاء ... فيدرك بها المرض
من الالافات شرح المواقف

في بيان اللمس والذوق

للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كالتلذذ بها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر تامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا لكل من ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها الة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحارة تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس

ح هو

في بيان القوة الشامة

ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بالامتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي وتفتقر في ادراكها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل ينفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى المسافة بعيدة جدا ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروايح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تنتهي الا الى مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيفة بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وتتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وبما موجب التموج

٢٧٩ قوله وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ في الخيشوم يدل على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد ذلك العضو من الدماغ مع سلامة ساير الاعضاء شرح

الحلمة بفتح الحاء وسكون اللام راس الثدي صحاح اللغة

قال الشيخ في الشفاء معنى هذا ان الجسم ذا الرائحة ينفعل في الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان ينفعل في المتوسط بل يكون المتوسط ممكنا من فعل ذلك في هذا على ما يقال في مادي الاصوات والالوان سيد صدر الدين اعلى الله مقامه

قوله ومنه السمع اقول ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند تأدي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا يدرك الجهة ويتأخر ...

في بيان القوة السامعة

الهواء اما القرع فلان القارع بموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها و
واما القلع فلان القالع يموجب الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في كلا ميرين جميعا
يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هنالك ويشترط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت
لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا
بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف
بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ
فيدركه السامع ح واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه
الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد انسانا ضرب الفاس بقوة
على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت
المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان
في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد
لم يوجد فلا يفيد الا الظنا وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة
يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض الامام بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا
ان حد ديها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناه قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل
حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا
سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لان من المستبعد ان يبقى ذلك الهواء بالكلية
على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا
كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب
ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة
المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا ما دنى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة انية الحدوث لا انية

الوجود

الحروف فانها تنقسم من وجوه الاول انها اما مصمتة وهي التي ٢٨٠
تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا
كانت ساكنة
متولدة من اشباع ما
قبلها من الحركات المجانسة فان الضم
مجانس للواو والفتح مجانس للالف والكسر
للياء واما الصامتة وهي ما سواها اي سوى الحروف
المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصمتة

كالسبب الساكنة والمتحركة فانهما متفقان في الحقيقة و
مختلفان بسبب العارض الذي هو الحركة و
السكون شرح مواقف قد حررت
قد حررت هذه الحاشية
في يوم الثلثا
١٢٦٧

بيان القوة الباصرة

الوجود فيجوز ان يبقى زمان يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هو الهواء لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز ممن قال انه الهواء لا يحمل الكلام المحض وصنه مالم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله

ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره و بالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ابصرنا لونا مضيئا فهنالك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله لانه لو ثبت الرؤية

كالمتحرك في السفينة فان حركته قد يكون بالذات وقد يكون بواسطة العرض وهو السفينة

(٢٨١) قوله ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون اقول المبصرات اما ان تتعلق الابصار بها اولا و بالذات او ثانيا وبالعرض و الاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اقسام المرئيات كشف المراد للتجربة الاعتقاد للعلامة ... روحه ونور ضريحه

قوله تتعلق هي بعينها ثانيا بشكله اه اراد بالرؤية المتعلقة باللون اولا وبالذات البصر وهو احصاء ... في الرائي ... الشكل ...

قوله وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة اقول عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة

في بيان القوة الباصرة

لله تعالى كما هو مذهب الأشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتأثر الحدقة اذ لا جارحة هنالك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الأول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الأعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المراة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضئ اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الأرض عن رؤية ما وراءها لان الأرض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال على هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الأجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الأثير والهوا الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من قبيل هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشئ جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروايح والكيفيات النفسانية ليس بشئ لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق

الرؤية

قوله ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه اي ان لا يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها في نفسه اي في نفس الأمر لا يكون ممتنعا لذاته وان كان ممتنعا عادة فلا نم قولك واللازم باطل اذ هو عين النزاع واول المسألة اذ ليس الدعوى الا جواز عدم الابصار مع تحقق تلك الشرائط المجتمعة في الجبال الشاهقة والرياض الرائقة جواز الحسب نفس الأمر بمعنى انه لا يكون ممتنعا ذاتيا اذ يجوز ان يكون

والقائلون بالشعاع ادلة كثيرة منها ان السبب في رؤية الشجر مع شاطئ التي تنكوس ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه

فيرى الشجرة الكثيرة لا في الماء لكونه العديمة في اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراها منعكسا وبيان هذه الأمور ونظائرها على التحقيق في علم المناظر والمرايا

في بيان تحقيق الآراء في الابصار

الرؤية باحواله لا في نفس تلك الأحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يترك اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الأخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الأبصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الأبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الرقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الأبصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الأبصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد بفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للأبصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات انية موقعة لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من

قوله الاول هو مذهب الرياضيين ان الأبصار بخروج الشعاع

فذهب القائلون بخروج الشعاع الى ان ليس لصور المبصرات

في الرائي

الرؤية انفعال القوة الباصرة

بواسطة الشعاع اليها كما في سائر

المحسوسات الى الحواس فيدركها بالملاقاة و

الملاقات والمبصر ليس كذلك ولذلك لا يرى الامر المغربي

المبصر غاية القرب فلا بد من ان يدخل القوة الحاسة الى موضع المحسوس

الثاني مذهب الطبيعيين الخ يمكن ان يقال هنا لو تم لافاد الانطباع في حيث

غير الجليدية ويجوز ان يكون هذا هو الحس المشترك فاما الانطباع في

قوله لو تم الخ اي ما يمكن ان يقال انما يلزم ذلك اذا كان

مرئيا واما اذا كان آلة للرؤية وكان المرئي ما في الخارج كما

سماالة وبشرط التفارق يجوز ان يكون كل

واحد آلة لرؤية اخرى

ميرزا جان

قدس سره

في تحقيق المذاهب في الابصار

عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية والا لما ادركنا ذلك حين الغفلة عنه ولا طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وقد فرع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض عليه من المبدء الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم يره الا اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقاءها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فيراه بمقداره كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط بزاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي

قوله بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات وجه التخصيص ان القائلين بالشعاع ذهبوا الى عدم انطباع المبصرات

اعلم ان في جميع القوى المدركة للذات هو الصورة القائمة بالقوى والصورة الخارجية انما هي مدركة بالعرض لان الاشياء انما هي مستتبعة لوجودها

ويصغر بحسب صغرها الجزئي الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر
اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب المادة
من المرئي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه
قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت
الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر
زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان البصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها
لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب
ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل
بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي
وفهموا هو الصواب كما بينا في مباحث الوجود الذهني فارجع اليه حسنه صدر الدين
في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من
نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء
عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت
الحاسة بها انتبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه
وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم
بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى
كيفيته بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة
فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو
توقف الابصار على استحالة الشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار على اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد
فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو
حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل
تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا
يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون
كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كانت سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا

قوله او لا يحصل الابصار اصلا يمكن ان يقال يجوز ان يشترط الابصار بكيف
احد بان تكيف الشف المتوسط بشعاع حاصل من عين ذلك

اواكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر فنعم كانت العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان كان مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك بط ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص اخر بعين شخص اخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما لو لم يكن هنا الشرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا ينعكس منه الى شيء اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحايط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتنقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانه عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في سطحها الظ فكان يلزم ان نريها في سطحها الظاهر كما نرى ساير النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصور المرئية في المراة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو بط اما اولا فلانه ليس للمراة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المراة وثالثها لو كانت الصورة

المرئية

في بيان القوى

المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها لا انطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع
لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في
موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز
الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول لانطبق
قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه
ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل
اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي
من آلات الابصار على ما قررناه في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم
في الصغير ليس بممتنع انما الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساوي
في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين
فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا
راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير
ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد راى واحدا وان تعدد موقع
السهمين راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في ابصاره والا لراى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدية الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى
الصورتان من الجليديتين الى الملتقى بل نقطة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين راى
ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان
احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا
فانا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما
هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينه اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه
فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد
اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله مستويا لا معا وانه ممتنع اقول
هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد
السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم
ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدين ومتعددين معا وانه ممتنع والثاني ان الروح

قوله وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي اقول هذا شروع
الى ما يحصل عند القائلين بالشعاع والسبب فيه عندهم ان
النور المنبث من العين
على شكل المخروط فيه
سهم مخروط فاذا خرج من العينين
مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر اتحد ادراك
المدرك الشيء كما هو وان لم يلتقيا السهمان عند شيء واحد
حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه

علیها سید صدر الدين
اعلی الله مقامه وقدس سره

منه لان يراه متعددا وان لم يتعين به سبب شديد كما سهماهما جميعا
الا ان سهماهما وقعا على جزئين منه لزم ان يرى بكل واحد الشيء الذي هو

هو انكسار اطراف الشعاعات واعترض عليهم بانه ان كان الا
ملاقاة اطراف الشعاعات كما اجمعوا عليه وهو
حال الانكسار وعدمه فينبغي ان يرى
فيما نحن فيه لا تعدد في ذلك بكسر
اطراف الشعاعات
سيد صدر
الدين

في بيان القوى الباطنة

شيئين من الحواس الظاهرة كذلك فلابد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات

كشف المراد لتجريد الاعتقاد لاية الله في الارضين العلامة الحلي قدس سره

قوله اعني ما يمكن ان يدرك بها تعريف المعنى بذلك ليس بمطرد لدخول المجردات فيه ولا منعكس لخروج ما يمكن ان يدرك بالحس الظاهر لكن لا يكون مدركا بالوهم حال كونه محسوسا

قوله او ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات يعني انه لو لم يكن هذا النوع وجب اجتماع طرفي الحكم في مدرك واحد

قوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة اقول هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة ... القطرة حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها في الثاني قبل ... امحى بالصورة الاولى عن القوة ... فتتصل الصورة الاولى في الحس المشترك فترى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة كشف المراد ... ايضا

الدماغ جسم لطيف ممتنع بقاءه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فحينئذ يلزم وقوع الحول في اكثر الامور لاكثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال

ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يأتي من بيانها انما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجوده بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع القوى عند النفس حال الحكم ما قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اجزئي في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا احتياج الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلو احتيج اليهم الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة تبصر خطا مستقيما والشعلة الجوالة تبصر خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان

يدرك

فى القوى الباطنة

يزول المرتسم الأول لفوقار تسام الأول وسرعة تعقب الثانى فيكون معا ونا انتهى ان البرسهم اى من به المرض المسمى بذات الجنب فانه قوى مهتر وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها فى الخارج على سبيل المشاهدة دون التخييل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد من سليم الحواس وليست هذه الصورة مرتسمة فى بصره اذ لا يرتسم فيه الا ما هو مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة فى الحس المشترك لم يتبين الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما فى المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت فى لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة فى الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقها انتقلتها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التى هذه صورها موجودة فى الخارج حاضرة عنده كما فى الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهى ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعنى ان الصور المحسوسة قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدء القبول هو الحس المشترك ومبدء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا فى قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هى انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون فى محل جسمانى فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هى لاختلاف الجهات اعنى طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات فى شئ واحد لا يقدح

٢٩٣ قوله والمبرسم ما لا تحقق له هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسام يشاهد صورا لا وجود لها فى الخارج والآلات الحاكمة وهى حسن سليم فلا بد من قوة مرتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صورا لا تحقق لها فى الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هى النفس فلا بد من قوة جسمانية يرتسم فيها هذه الصورة

كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلى عليه الرحمة والرضوان

قوله ومن القوى الباطنة الخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ اقول هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهى خزانة الحس المشترك

وحفظها فلا بد من قوتين احديهما للادراك والاخرى للحفظ السيد صدر الدين رحمه الله

قوله وبان الحس المشترك مبدء للادراكات مختلفة غير مسلم فان المختلف مدركاته وهو مدرك تلك الامور المختلفة نحوا واحدا من الادراك والادراكات المختلفة بالنوع مختص بالحواس الظاهرة وهى آلاته وقوة له

السيد صدر الدين رحمه الله



قوله والوهم المدرك للمعاني الجزئية اقول هذه القوة الثالثة المدركة ٢٩٠
للمعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم
من ان النفس
لا تدرك الجزئيات لذاتها
واشار اليه بقوله الجزئية والحس
المشترك لان هذه القوة تدرك المعاني والحس
يدرك الصورة المحسوسة واليه اشار بقوله للمعاني و
الخيال لان الخيال شانه الحفظ والوهم شانه الادراك فتغايرا كما
قلنا في الحس والخيال واشار اليه بقوله المدرك كذا افاد بتحريره
الاعتقاد

في قولنا الواحد لا نصيد معه الا الواحد دليل الجز وهو ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى ليس تحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ونحن نعلم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك والخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بآلته الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له منه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقوي تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض وفصل عنه وحينئذ تسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما من

قوله والمتخيلة المركبة للصور المحسوسة اقول هذه القوة التي تسمى المسماة
بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها والمتفكرة باعتبار استعمال العقل

من مباحث الاعراض

كل ببستان دوش در خوشتر لبلبی خفته بود

یک نسیم از کوی جانان خواست خرم در گذشت

الاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم و
291 كيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وفعل وانفعال و
قد جمع في بيت

زهو تم عز الحسن
لطف مصره لو قام يكشف
عمتي لما انثني

قوله والوحدة عند القائل بوجودها في الخارج هذا التحقيق مبني على اصطلاح
المتاخرين من ان مقسم المقولات هو الموجود والمعنى على ما هو المشهور
يكون مقسمها هو الموجود المطلق شرح

على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الأول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمة ما تؤدي الى الاختلال

الفصل الخامس

في الاعراض وتنحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الأجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والأضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتنحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لأنه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان فهمها على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار قيد يخرج جماعة وايضا لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الأجناس فضلا عن ان يكونا من الأجناس العالية وبيان انحصار الأجناس العالية للأعراض في هذه التسعة يتوقف على كونها اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انها الأجناس العالية لا غيرها اما كونها اجناسا فيتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتواطؤ بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الأمور المذكورة وكذا ايضا في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الأشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما قيل في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للأجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فينتقل بانتقاله فالملك او لا وهو الاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره

مباحث الاعراض

فان قيل او يحصل هو من غيره فان سفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة اولا وبالذات الا العارض

في لوك الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجب ضبط بتهيل الاستقراء في قال الانتشار الاول الكم

يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدء بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية

واضح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة

للكيفية اعني المادئيات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية

وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز

ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى للكم

والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اوضح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في

ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع

قطع النظر عما عداها متصلة قار جسم وسطح وخط وغير قار الزمان ومنفصلة العدد قد عرفت ان

اقول الكم اما متصل او منفصل ويعرف المتصل بالوحدة فيه جزء مشترك يكون نهاية لاحد القسمين

الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على

حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى

الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن ان

اعتبارها نهاية للجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم

التعليمي والآن بالنسبة الى الجزئين جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود

له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص

شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى

ثلثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط

بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور

فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة

فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي

الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول

المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها

في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد و

يشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول

عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص وهذه الخاصة

من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد

والمقادير

قوله وكون المجردات عالمة اشارة الى جواب معارضة لو تقرر هي سؤال بطريق المنع يجاب بان اصل الكلام في قوة المنع لانه توجيه لتقديم الكم وانه يجب ان يكون وجه التقديم اعمية الكم فالسؤال بالمنع غير موجه شرح

قد صرح في ذلك الكتاب باب الوحدة والكثرة المذكورة اينما منها الحاصلة من تكرار الواحد مرة او مرات باعتبارات عقليات بسبب عروض المعقولات الثانية اي العوارض العقلية التي لا يحاذي بها شي

من الموجودات الحقيقية حتى يصح كونها عرضا وعددا ابتغاء لقا الذين

قوله ويشملهما وجود العاد فيه اقول ذكر للكم ثلث خواص الاول قبول المساواة وعدمها وعدم الملكة فان احد الشيئين اذا ناسب الآخر وعيره

يكون في التقسيم كان اللازم مطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد له الوجود بالعقل كشف المراد في تجريد الاعتقاد والآية الله في الارضين العلامة الحلي قدس سره ونور ضريحه

في اقسام الاعراض

قوله وهو ان يفرض فيه شيء ودون شيء انما يمكن كون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
انما يتحقق في الكم المتصل دون المنفصل
فكيف يصح ان يقال في المنفصل
الذي حصل فيه
شيئان
بالفعل

٢٩٣ يمكن ان يفرض فيه شيء مرة واخرى اخرى ذاك الشيء بالفعل
كيف يصح لان يفرض وكيف يتصور فيه الفرض حتى يمكن ان يفرض
واذا لم يتعلق الفرض
بالشيء الحاصل بالفعل
فلا يكون فرض الشيء حاصلا بالقوة للكم
المنفصل فالحق ما قاله الشريف ان الانقسام
وهو المعنى البديهي حاصل بالفعل في الكم المنفصل فيكون
جريانه وعروضه على الكم المنفصل في القبول بمعنى امكان الطريان محض
تجوز كما مر في كلام الامام ١٠٦ وتوجيه كلام قوم في افادة تحقيق الكلام المنفصل بالكم
الشارح المحقق اذا قال عليه الرحمة والرضوان

ليس بفرض وان لا يمكن ان يجاب بما ذكره انا جعلنا الكلام بعض الفضلاء
لانه ح ينبغي ان لا يعترض على صاحب المواقف ملا ميرزا جان عليه الرحمة

والقسمة ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلاثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله الوهم المتكمم شيئا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثالثة لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية فيستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واری انه قد بنی ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول ما هو اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل

حصول الاجزاء فيه بالفرض او بغيره فالحق ان هذا المعنى حاصل في الكم
المنفصل الذي للاجزاء فعلية وفي الكم المتصل
الذي لا اجزاء بالقوة سيد صدر الدين
ادام الله بقاءه ونور ضريحه
حرر في يوم الاربعاء
من رجب

القول في الأعراض

قوله مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض اه ٢٩٢
اما عروضه للكم المتصل الذاتي فلان الخط والسطح والجسم التعليمي
تعرض لها التجزية
فيعرض لها العدد الذي هو
الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل
العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يقدر
بالمسافة الحاصلة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض
له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون

دالعرض ثاني القسمين منهما الاولهما كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة

قوله وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اقول يريد

موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض التعليمي
والسطح بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة السطح واما عدم
كونهما في غاية التباعد فلانه لا مقدار يوجد الا ويمكن
ان يفرض ما هو اكبر منه او اصغر فلا
غاية في التباعد وكذا العدد
كشف المراد
للعلامة
مد ظله

والمنفصل لانهما ان اريد بهما كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ فبهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بهما نفس الفرض لا كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء وصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين منهما اي في الذاتي والعرضي فقوله منهما من تتمة اولهما والضمير في قوله منهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني ان في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك واما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشئ للشئ مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللجسم التعليمي السطح وللسطح الخط ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة

الى الاخر

الموقف في الأعراض

الى الآخر وكذا الحال من المقدارين هكذا ذكروا اقول لم يثبت عندنا ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سيجيء ولان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد والخط والسطح انما يتقومان بوحدانهما لا باجمعها لانها فيهما وايضا الاستدلال المذكور بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء المضادة بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء المضادة بين الخطين او بين السطحين او بين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قد مر ان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح فيرد عليه مثل ما اورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح و بين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين والتمثيل بان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط الجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة و مقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط واضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من غير حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فان تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يرتسم الا في الة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال انا نتصور المقدار الذي لا يتناهى اذ يمتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور المقدار الذي لا يتناهى اذ يمتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول على وجه كلي فالممتنع هو التخيل لا التعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا

٢٩٣ قوله ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اقول الكم ما قوا لعدد يوصف بان بعضها مسانة زائدة على بعض آخر فان الستة اكثر من الثلثة وكذا الخط الذي طوله عشرة اذ فيه من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني النقصان لان الزايد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا الوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يقال ان خطا اشد من خط في الخطية ولا ثلثة اشد من ...

... الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية فيها فالسطح المذكور مع ... متناه فلا يكون فائدة فيه

عبد الرزاق عليه الرحمة والرضوان

القول في الأعراض

لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها فى التعليم ورياضة النفوس تانيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمى كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد فى جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضى والعمقى قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا فى الطول بل فى العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضى بل عمقى ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعنى النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلى ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول فيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك ونختلف الجوهرية عما يقع فى جواب ما هو يعطى عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهى الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطى عرضية الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام لذلك دليلا عاما فى الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقع فى جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعنى الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقع فى جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالى لم حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكروه فى تعريفها

قوله عما يقع فى جواب ما هو لفظة ما فى قول المصنف عما يقع موصولة ٢٠٩ او موصوفة لا مصدرية اى عن الجنس الذى يقع فى جواب السؤال بما هو عن هذه المفهومات ... على حسب التشبيه ... اوعلى صحة الاقسام لا يكون جوهرا ... من اداء المعقولات ... قدس سره ...

قوله وفيه نظر هذا النظر غير وارد لانه ان اراد بقوله فقد مر انفا انه يمكن ... مع الغفلة عن ...

وان اراد انه قد مر انه يمكن تخيل السطح بشرط لا شيء فهو ممنوع و خلافه ظاهر مما مر ثم لا يخفى ان فى العلوم التعليمية يبحث عن المقدرات

... التعليمى واما السطح فانه عرض لان ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهى العارض للجسم لافتقاره الى البرهان بدليل ... ان اجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان واذا كان التناهى عارضا كان ...

الى البرهان اولى بالعرضية فالزمان عرض واما العدد فلانه متقوم بالاحاد على ما تقدم والاحاد عرض فالعدد ... كذلك كشف المراد فى تجريد الاعتقاد لاية الله ... العلامة الحلى قدس سره

القول في اقسام الاعراض

قوله ولتسمين جوهرا والا لكان جزءا انما كان ان يبتني بهذه الملازمة فانه لا تغير
297 الجسم الطبيعي الا الجوهر الطويل العريض العميق المدرك
بمعونة الحس
في بادي النظر مع جوهر
اخر قابل له تب الابعاد
قال الشفاء في ان الجسم التعليمي بالمعنى المذكور
طويل عريض عميق مدرك بمعونة الحس في بادي
النظر فلو كان جوهرا لكان ذلك الجوهر الذي هو جزء الجسم انه لا يكون
بمعونة الحس في بادي النظر الا جوهرا واحدا طويلا عريضا عميقا لا جوهرين
كذلك حتى يكون احدهما جزء الجسم والاخر جسما تعليميا سيد صدر

هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا تبقى عليها في جواب ماهو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الجسمية المتحققة المتشخصة بعينها فان الشمعة المتشخصة بعينها قد تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نحو واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النحو واذا طولت تتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزء منها متبدل شخصيتها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس منحصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون بعينه متعينا بمساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن الاستدلال انما يتشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل كرة او عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد اما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والمتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهم ان يتصور واجبا غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا

قوله الكلام في ثبوت الجزء للكل فيه بحث لانه ان اراد ثبوته للكل حملا على
الكل فالسطح غير محمول على الجسم وان اراد قيامه به فقيام الجزء
بالكل ممتنع وان اراد به معنى
اخر فلا بد من بيانه لتبين
حاله سيد صدر
الدين قدس سره
نور ح

للكل بسبب من خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك

الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت امر مقوم له بالبرهان او لا ترى انهم

استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذر وا عن ذلك بانها متصورة

بوجه لا بكنهها وتحقيق ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه

فهو امر عدمي فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان

الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه

بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما

له للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل بانه على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم

التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وزيادة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها

جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان

الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى

العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم

باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير

فقوله ويختلف الجوهرية الى قوله ويعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي

عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف

ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق

بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد

وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف

للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام

لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي

بالعدمي لما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم

ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع

له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان

الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف

كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين و

هو السطح واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى

السطح في احدى جهتيه فقد يوجد لا ممتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين

اللذين

قوله وهو امر عدمي اي العدم فيه ... ٢٩٠٦
...

من غير عكس
والخلاف في عدمية الاطراف
بالمعنى الاول متحقق قال الفلاسفة
انها موجودات عينية واقاموا ادلة عليه والمتكلمون
... وجودا في الخارج ... من الافراد التي
لا تتجزى وكان الخلاف في العدمية بالمعنى الثاني ايضا جاريا بين
العلماء ونقل السيد السند عن الشيخ الرئيس ان الاطراف ... من
تخيلية للاجسام ... وقد اورد في الحواشي الحلبية في اوائل
الجواهر وغير ذلك فافهم

... الهندسية وكذا البحث في الخط والنقطة ... الشأن الجسمين
اذا التقيا ... السطحان ... واحدا ... الاتصال ...
... كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي ...

... المعاني ... ماخوذة من المحسوسات ...
... ان ... بعض الاعدام ...
كالظلمة فانها عدم ... المبصرات ...
حقق في ...
... الاشارة

البحث في الكيف

قوله الثاني في الكيف ويرسم بقيود عدمية تخص جملتها بالاجتماع

اقول لما فرغ من البحث عن الكم شرع عن البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض

التسعة وفيه مسائل المسئلة

الاولى في رسمه اعلم ان الاجناس العالية

لا يمكن تحديدها لبساطتها فلا جرم ترسم برسوم

اعرف منها عند العقلاء والرسم انما يأتلف من خواص

الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض فتكون عامة وقد تكون خاصة

اللذين لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر او الانقسام عرضا على تقدير الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو للتنافي بحسب الاتصاف بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجواب معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المنفصل المتصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية تخص جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر في الكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة

هذه المقدمة غير بينة فلا بد من بيانها التي استدلال بها سيد فصيد

قوله يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة قد سبق ان التناهي واللا تناهي من العوارض الذاتية للكم وان الكم موجود في الخارج فظاهر كلامه

التقدير يدل وجودها في الخارج لما تقرر ان العوارض الذهنية غير موجودة في الخارج وكذا لوازمها فتدبر جدا رحمه الله



ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والأعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الأولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جميعها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اسلم الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فان قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام فاستقراء لم نجده فالمآل هو الاستقراء فالمعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية والثاني هو الكيفية المحسوسة فيه لم قلت ان الأخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هو بها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بدء بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل فهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت باسم المنفعل تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يتوهم هذا القسم يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن جاز لو التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على نقصان فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال فالوان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صغار

للانقسام

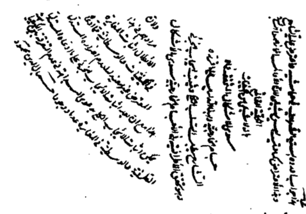
قوله في المحسوسات انفعاليات اقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة غيره الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت سريعة الزوال سميت انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها سميت باسم جنسها اي اختصر في تسميتها على الانفعالات كشف المراد لتجريد الاعتقاد

انما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول ان صنوف جميع الانفعال اما بحسب الشخص كالصفرة التي بسبب المزاج او بحسب حكم في الكيفية كالحلاوة

قوله وهي مغايرة للاشكال لاختلافهما بالحس اقول ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل

والالوان تختلف في المحسوسات ... كشف المراد لتجريد الاعتقاد وكتابه في الارضين العلامة الحلي قدس سره ... روحه





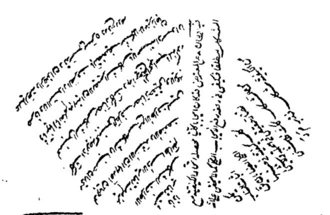
للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الأجزاء مختلفة الأشكال فالأجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فتحس منها بالحرارة والأجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الأطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الحاجز صغار وتكون شديدة النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يميلا في هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الألوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود وتحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة و لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والألوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروري عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الأشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والألوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالأشكال مغايرة لها وانما قلنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الأشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطته فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الأشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الأشكال مفيدا للآلة البصرية اثرا وللآلة اللمسية اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الأشكال لأن الأشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للأشكال في الحواس جاز وجودها في الأجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الأجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والأشكال ليست بمتضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الأشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الأطراف فيلزم مما ذكر ان لا يكون الأشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات

قوله وكذا القول في الألوان احتج الامام على بطلانه بان طوق الحمامة يرى مرة ابيض مشرقا ومرة ارجوانية ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف الكيفية اذا يتبدل وضعه بالقياس الى الطوق والى الشمس ولو كان اللون امرا حقيقيا لما كان كذلك واجاب الشيخ عن هذا بان ليس المرئي من طوقها شيئا واحدا بل هناك اطراف من الريش لها جنبات او جهات كل جهة لها لون وكل جهة تنبئ اخرى الأخرى الى الناظر المستقبل على الوجه المذكور سيد صدر الدين عليه الرحمة

قوله واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد الخ فان نفي التضاد في الاشكال

قوله والجواب عنه بان جنس الأشكال وحاصل الجواب بحسب النظم ان هذا التغاير دليل على ان مجعولها من الكيف وانا من مجعولها من الوضع فلا يرد

فنقول ان السبب فيما نحن فيه وان اردت المعنى الثاني فلا نسلم بالذات غير مسلم وهو ان التماس باب الناس احد المعنيين والاظهر منه ملا ميرزا جان عليه الرحمة



قوله للمزاج لعمومها اقول ذهب اكثر الاطباء الى ان الكيفيات
اي الامزجة وهو خطاء لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد الحاصل
من تفاعلها والحرارة
والبرودة من الكيفيات الملموسة
فيكون المزاج منها فاللون والطعم
ملموس يكون مغايرا للمزاج وان كان تابعا له لكن
التابع مغاير للمتبوع كشف المراد بتجريد الاعتقاد للاستاذ تعالى
في الاعتبار العلامه

المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل
شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ليست
ملموسة ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة
وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون
الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست بمتضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني
ايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس
المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام مغاير الخاص واما
ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار
والبارد التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة
والبرودة فتكون كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات للملموسات تسمى اوائل المحسوسات
المحسوسات
ان قلت لم اي قيد المصنف المبصرات والملموسات بالاوائل قلت
بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن
هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك
ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه مع ذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة
واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم شفاف فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق
يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه
بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس
التام بذلك الطعم بل يختلط بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة
او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف
على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحصل كما ينبغي
ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفته كذلك
هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها تدرك اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة و

في المحسوسات المغايرة للمزاج

والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله وت
التوابع منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه
بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة
من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصد وابها تعريفهما بل قصدوا
بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد بواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت
مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان
الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع منه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى
الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم تفده الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم
يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها
تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية
فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال
المانع الذي هو الالتيام فتنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال
ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب
الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتيام اما الذي يكون التيامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية
كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى
التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة
حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال تتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية لها لان
هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب
اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب
بعضه هواء وتحرك بطبعه وبما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط بذلك الهواء
اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء

قوله فان الهواء اسرع قبولا اقول هذا انما يتمشى لو كانت العناصر باقية بالفعل في المركبات وقد قررنا ان البسائط باقية فيها فانها شتى

من السخن من بعض اجزائه وكون المسخن في بعض الجوانب اقوى منه في الجوانب الاخر والاختلاف تلك الاسباب يختلف المار المغلي شبيا
قشيا سيد صدر الدين

فيما تغاير كالمزاج

المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمتماثلات فانها اذا اثرت في المركبات المتخالفة الاجزاء اوزث
تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفاردها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة
بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وبما متضادان
اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم
الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة
على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في
جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس
او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان
التي هي آلة الطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها
كد خدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف
فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجرم
الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز
عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك
المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي يشتد
نحو ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع
الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية ليست بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة مفرقة بما يفيد المركب من الاتصال
بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما
كون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب
ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها
المركب بالفيضان عليه كما يفيض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفا من انه
قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحرارة الاسطقسية التي هي النار بل من
جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب تماما مناسبا لجوهر السماء الذي
لاجله ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية

قوله وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة اقول ع م ب
[illegible] الحرارة تطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار
والثاني الحرارة
المناسبة للحيوة وهي
[illegible] بها وتسمى الحرارة الغريزية
وهي مخالفة للكيفية في الحقيقة لانها مضادة للحيوة
والثالثة [illegible] بها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي
مخالفة لما تقدم [illegible] المراد لانه الله تعالى في العالمين للعلاقة [illegible]
[illegible]

[illegible] فانه قال ان الحرارة الغريزية مغايرة لباقي
اقسام الحرارة من جملتها الحرارة السماوية ثم قال انها من جنس

فيما تغاير المزاج

٣٠٥ قوله فينحل الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى مزاج اي الممتزج اما الى البسائط الاولى فقط ولا يبقى مزاج اصلا ولا ينحل الى البسائط الاولى وشيء من المركب الذي لم يستولي عليه الحرارة ثم يبقى من ذلك الممتزج شيء لا يستولي عليه الحرارة فقد ذهب اما كله ... علامه ميرزا ...

بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت وهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد عدم ما كانت ثمرة تدرك من الحرارة في بشرته يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج فالآية ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة اجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل ما يلقاه من المفولة بحركتها الى الطبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولي فتسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فينحل الممتزج اما الى بسائطه الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها تتعفن العنبة في شجرتها كما لا تعفن ما قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المتن ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وبما اليها من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة

فيما تغاير للمزاج

مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل
اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار و الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لاشك ان
الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم
عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة
رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف
العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة
للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان
الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا
واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء
ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة
فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية
المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر
فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب
المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة و
الآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة
انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من
الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه
ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب
ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون
الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة
سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها
وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان للهواء دائما محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف
وانا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان

للجز

البحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الأسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب

النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال غير محسوسة ومعنى
يكون

الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تسمى البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما

من شأنه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب

باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك

على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه

وافاده لينا لا يسمى ح مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس بمعنى انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل

لشكل الحاوي الغريب ومما يغاير ان اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن

ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون

قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات

الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة

والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها

غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة

ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني

الشكل التقعير العارض لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان

ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة

والصلب فيه امور ثلثة الاول عدم الانغمار وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات

المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ

فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحوا

للانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه

على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة

الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله

على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي

كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل

الاضافي يقع باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز

والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهوا

الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز

لا ينغمر ولا ينشكل او يكون امر اخر وهو في نفسه موجود محسوس ويلزمه

هذه الكيفية ويكون

مما يحس من جهة ذلك الامر الاخر

حتى يكون هذه الكيفية ولسنا نعلم ذلك

الوجود الاخر ثم بين بيان طويل ان الاول غير

محسوس بالذات وقال فان المعنى الذي يحس بذاته

ان كان لا بد من معنى يحس بذاته هو غير ذلك الاستعداد

المحسوسة صدر الدين اعلى الله مقامه

قوله والثقل كيفية تقتضي حركة الخ اقول لما كان الثقل والخفة من الكيفيات

المحسوسة صار ذلك عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم ان

فيه بحث اذ الخفة مقتضية لحركة ما هي فيه الى جهة الفوق فانها هي الجهة الحقيقية

التي يصلح ان يكون مقصدا للخفيف المتحرك بالطبع لا مقعر الفلك فتقضي

قوله الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهذا الوجه قريب

من الاول وليس به وقال صاحب المحاكمات

في بيانه ان المعنى الاول هو انه يريد

حقيقة المحيط وليس

فيقتضي

من معنى الاضافة الى غيره بخلاف معنى الثاني فانه مقيس الى الثاني

بالتخلف عنها

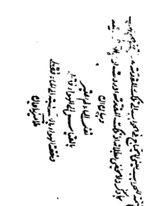
سرح

وكذا الخفة الاضافية يتوّ باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قبل ما
ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان تكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة
مكاني الارض والماء وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي
ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء
وانه تناقض ويبين ذلك بانه اذا فرض جزء من الماء مماسا بفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان
يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء
مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا
تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك
الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث
يكون مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار
والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا
لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها
بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد
تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فانا نفرض كرة الهوا
بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة
الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء
بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل واحد
منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال
في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول
مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلاثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر
واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل
المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة

وذلك

قوله
والا لم يصح تم قال
صاحب الشوارق لا نسلم
لزوم كون ثخن النار والهواء اعظم من ثخن
الماء والارض معا بل من ثخن الارض فقط والمراد
من الثخن مقدار ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين
المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض
...
الى ان تصل الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخن النار والهواء
الواقعين في حيز بما يقدر دورة الحلا وهذه المسافة اكثر من مسافة ثخن
الارض شرح





وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان ثخان العناصر الأربعة متساوية واعني بالثخن ما
بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه
لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفيه ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك
ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها ح تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الأرض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد
تحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم
على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك
بقدر ثخن كرة الماء ونصف قطر الأرض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن
كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء
مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان للطبيعة البسيطة لا يمكن
ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان لحركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية
تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد
المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال لا
ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه وياخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف من المركز
لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور
المذكور بل يكون فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل
مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل
منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف وياخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر
في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الأرض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليتا
وطبعهما متحركتا نحو المركز فكانت الأرض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك
وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان الماء والهواء والنار والماء اذا
فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا
وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز
وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز و
الخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومعتمدا هما
الأصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار

قوله ويلزم حركة الثقيل المضاف من المركز يعني لما ذكر ان الثقيل مطلقا
يطلب المحيط اندفع السؤال لان الأرض والهواء اذا فرضنا محدب النار و
...
نتحركت الى حيزه الطبيعي الذي هو فوق الماء لا الى المركز فيكون الارض سابقة
اليه والحاصل ان الثقيل الاضافي بالمعنى الأول يتحرك في المسافة ...

في تعريف الميل

ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله نهاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر فحض ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى تصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان تفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى تصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان للثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما ببيان الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة

٣١٠ قوله والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا
انما صرح بهذا الاصطلاح لالتباس التسمية بما يصدر الحركة والسكون فيه
بنفسه اولا وبالذات
... ثانيا وبالعرض ...
... احترازا عن طبيعة المقسور
بالنسبة الى الحركة والسكون القسريين ...
طبيعة المقسور بالنسبة الى تلك الحركة والسكون ...
طبيعية ... انما تسمى طبيعة باعتبار صدور الحركة والسكون
بالذات ... فان صدور الحركة عنها بواسطة القاسر ...

والوضع واعلم ان الحركة نحو امر من التغير ... كونها غير قارة الذات ...
ايضا ... صدورها عن الطبيعة القارة الذات ... الطبيعة ...
... الصدور عن الطبيعة القارة الذات ...
باعتبار كون الطبيعة ...
حصولها في ... من حدود ... القرب ...
اي انه يقتضي الحركة الى ... من حدود
المسافة ...
من حدود القرب
وان كان ...
على الحركة ... على حركة

بحسب ازدياد تلك المرتبة على اعتقاده ملايمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضاً يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على التسوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الأينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا ينافي كونه مقتضية للحركة فان من لمس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين مختلفة كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل انما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات الحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات الحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الأينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد لا التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما

قوله ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين الخ اختلاف الميلين من حيث الجهة في مستوجب ... بسبب اختلاف افراده في الميل من حيث الجهة مسلم واما في فرد واحد من حيث الوحدة فغير ظاهر اذ قال المدرس عليه الرحمة والصواب

في تعريف الميل وتقسيمه

الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادهما بالعرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحركه نحو العلو او السفل وسائر الجاذبان ليس كلما ثمة ما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ما معاوق ما يقطعها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا المقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه بتعدد آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا

كانت

٣١٣ قوله ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه اقول هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة وقطع بالميل القسري مسافة فلا بد ان يقطعها في زمان فاذا فرضنا مثلا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضناه مع معاوقة انقص من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو للزمان عديم المعاوقة وذلك محال فظهر ان لا بد من وجود ميل في زمان عديم المعاوقة واحد ما كشف المراد بتجريد الاعتقاد والعلامة ... عليه الرحمة

اي لولا ثبوت مبدأ الطبايع لتساوى ذو العائق وعادمه في الحركة القسرية كما لم يلزم هذا التساوي في الحركة الطبيعية والقسرية على تقدير ... ... عليه الرحمة ... ...



البحث في أوائل المبصرات

قوله ويتولد منه اشياء ثلاثة بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط لا لذاته اقول بين المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه

٣١٣ شيئي فان الحركة يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد معا ثم اذا تحركت ولد الاعتماد حركة اخرى واعتمادا اخر

ثانيها ما يتولد عنه

بشرط ولا يتم بدونه وهو

الاصوات فانها تتولد عنه بشرط

المصاكة لان الاعتماد موجود في غير محل القدرة

وما يتعدى محل القدرة لا يولده الا الاعتماد واذا كان ما

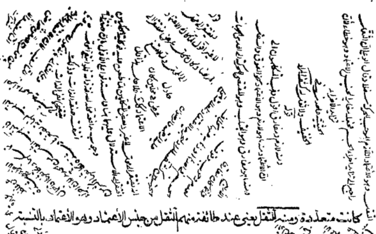
يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فيستحيل ان ما اوله و

ثالثها ما يتولد عنها لا بنفسه بل بتوسط وهو الالم والتاليف فان

الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة يولد التاليف والتفريق يولد

الالم كشف المراد للعلامة

الحلي عليه الرحمة



كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة

الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل عن جنس مغاير لجنس

الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فتسموا

الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق

وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل

ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في

محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب

دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها

لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد

عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته

بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط

كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات

فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة

كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي

اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا و

بالعرض ومنها اوائل المبصرات فالامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف و

الجسم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والملاسة والخشونة والشفيفة

والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكر

فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة

والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء

داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون

والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من الاستمساك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات

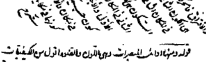
عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات

المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في

ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف

ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون

يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل



قوله ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء اقول من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات على ان من المبصرات

قوله ولكل منهما طرفان اقول لكل واحد من اللون والضوء طرفان

ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الحارق والظلمة وما عدا

ذلك هذه فانها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة

والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكا

لظلمة وشبهه من الاضواء

كشف المراد في تجريد الاعتقاد

للعلامة الحلي

قدس

سره

من اللون

من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما ستذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى والاول حقيقة اي اللون حقيقة ننبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيئين وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لانه يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان نفوذ الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون البياض الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول دون لزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل مع البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراه عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد

البحث في المجرات

[illegible]

٥ اسم قوله ودلالة هذين الوجهين آه اعلم ان الفلاسفة زعموا ان الألوان المتوسطة انما تحصل من تركيب السواد والبياض على وجوه مختلفة
وزعموا ايضا ان
السواد والبياض حقيقيان
وحقيقة في نفس الامر الا ان
البياض ترائى من مخالطة الهواء المضيء للشفيف
والسواد ترائى بصدد ذلك ثم استدل الشيخ على
هذا الذي زعموه ثانيا بالامرين المذكورين وهما مشتملان على امرين
فاعترض الشارح على الشيخ بان هذين الوجهين على تقدير صحتهما دلالتهما على

[illegible]

المخارج دانه اذا كان ينفسخ بطلان التركيب المذكور اصلا ما قال الذي

يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا و هوائية بل اوجبت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض وكالابر الراوند ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه تشفف بتفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف هو ان احدهما اختلاف طرق الانتهاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض الى السواد تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد و تارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض والحقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة و نحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظر الجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحضر في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد و ايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه

وكيفية المبصرات

يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفائه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معًا و يركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي على الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هنالك والثاني باطل لان الظلمة عدم ما نعيق عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا او قدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم انا اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات متفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية توجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها انقدت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يكون انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأملنا في ذلك تأملا شافيا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف منعناه وان اراد المعية

او الاعم

٣١٤

قوله ويتوقف اللون الثاني اي الادراك لا في الوجود اقول ذهب ابو علي سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة تعدم منها الوانها لانا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او لحصول المانع وهو باطل لان الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة عن الابصار وهو باطل لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطاء عندنا لانا نقول انما لم يبصر الرؤية لعدم الشرط

قوله سبحانه بان كمثال ما قيل قد قرر وان تفرق البصر فصل البياض فمتى فقد فلا بد ان ينعدم البياض وكذا اجمع البصر فعلى هذا ينطبق قوله سبحانه بان يكون موجودين معا اقول يمكن ان يكون الضد حقيقتا يكون منشا الهادي اي الفعلان اما يكونان منشا الهامال الانفراد في الة الاجتماع فيتركب منهما بالافرح

فلا تم ان عدم رؤية اللون لعدمه بسبب انتفاء شرطها كما ذكره

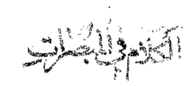
قوله وايضا ان الواصل الى آخر دليل اخر على ان التفاوت ليس الا في الانجلاء وهذا ان الدليل الاول على عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني وهذا الثاني على عدم التمييز بين اللون والضوء فيتوهم ان تفاوته اللون لضوء بشدة اشتد ذلك اللون في نفسه شرح
شرح

او الاعم فهو غير تم على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وههنا بحث
اى الضوء واللون متغايران حسا اى المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او اللون
الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطح واحد بما ظاهر بنفسه للحس
والآخر ظاهر به بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو
عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا
توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا
اتم واستدلوا عليه بان اللامع في الليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوء في السراج ثم السراج
يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف
البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعى ان
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفى الماهية في ظهورهما عند
الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوئه
وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اى كل من الضوء
واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون
من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان
السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض
والثانى باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية
فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما
لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه
بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية

١٧ قوله قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه الخ يعنى انه لما ضعف البصر كثر الاشتباه اللون فيرى اظهر وفيه انه يجوز ان يكون هذا الاضمحلال الضوء الاضعف عند الاقوى لا الاشتباه الاول
وكثرة ظهوره
اليراع جمع يراعة وهى ذباب يطير بالليل كانه نار
صحاح

بينا خطاءهم فيما تقدم كشف المراد لا يثبته فى الارض علامة
قوله واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف الخ هذا انما يتوقف الا على السواد مقول بالتشكيك بالنسبة الى افراده

قوله واعترض عليه بان السوادية خارجة الخ اقول كون السواد من ذاتيات افراده وكونه ماهية تامة لها بحسب نوعيته من البديهيات الاولية



قوله او اولى او اشد يعني يجوز ان بعض المفهومات تمام ماهية فرد وهو بعينه اولى بالفرد الاخر ثم الثالث ويكون صدقه على كل من الاولين اولى بالنسبة الى اسعد ثم تقرر ان جنس العالي على الاشياء نسبة بسيط جنس المتوسط وايضا يجوز ان يكون للجنس بالنسبة الى بعض الفصول شدة ارتباط مقتضية للاولوية صدقه على النوع محصلا بذلك تعصب وكذا حال النوع بالنسبة الى المشخصات فافهم

في ان تحققهما ذهنا وخارجا لا يتصور الا بعد تحقق الهية وذاتياتها ويمتنع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل القول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هنالك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوء والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وجنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت

القول في المبصرات

في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان ما نعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقص وان لم يكن ما نعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء متمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في القابل للضوء ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يتخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه يتبعه في تلك الانجرار الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا د

٩١٣م قوله ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس اقول ذهب من لا تحقيق له الى ان الضوء جسم وسبب غلطه انه توهم من كونه متحركا كحركة المضيء وانما كان ذلك باطلا لان الحس يحكم بانتقاله الى موضع تقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن مواد يقويه فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو ثباته بنفسه واستغنائه عن موضع يحل فيه وكفيه ان يكون قول المصنف ضد المحسوس ان الضوء اذا اشرق

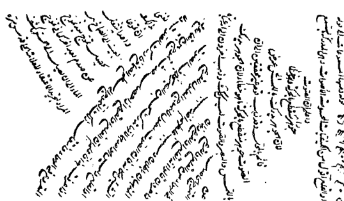
قوله الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس الخ وذلك لان الجسم الذي هو الضوء اذا اتصل بالجسم القابل له فاما ان يدخل فيه بتمامه

والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد المحبوسين فان ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان
اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستنارة ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه
اما اذا كان مشفا مثلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها
الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الانكشاف
لما مر لان الحس يشتغل به فكلما اكثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا نرى ان تلك الصفحة
اذا غلظت جدا اوجبت ما خلفها استتارا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها
الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية بل هو حجاب لها عن رؤية ما وراءها
الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى الجهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة
بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيده انا نرى ان الشمس اذا طلعت من
الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا
ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه
لم يخرج منه جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعده وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ فيهما
غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما
فالمنعدم ح عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول
مثله في الجسم المقابل له وهو اي الضوء منه ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء
وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى
هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب
والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة
للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار
وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا
بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس مما نحن فيه بل احاطة الضوء بالمرئي شرط الرؤية وهو منتف في الغار
او يقال العائق عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس
ذلك بابعد مما ادعي شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا
وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن

المتاثر بالشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار صح

الابصار

البحث في المسموعات



الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى واما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل الحسية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن

قوله بشرط المقاومة اقول القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الاعتدال بحيث يحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو ضعفتها بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك

كشف المراد العلامة الحلي قدس سره

قوله والقلع لا وصول اقول القلع تفريق وحركة وورد ذلك الرد نقض وقوله ولا محذور رحمه الله

القول في المسموعات

السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزمان موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله
الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الأصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث
في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان
التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه
الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على فساده انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما
ادرك عند سماعه جهته واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج
الصماخ واللازم باطل قطعا لأنا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن
مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجئ منها وتميز القريب
والبعيد لأجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة او في المسافة
لأنا نقول لو صح الأول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد
اذنه اليمنى فيجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان
الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في
القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما
ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات و
القريب والبعيد من الأصوات انما يمكن اذا ادركت الأصوات في امكنتها البعيدة في مكانه البعيد و
القريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط الاحساس على ما تقرر
مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل لو لا نزع
الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم
بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد
من حيث ورد وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند
غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك
الجهة ثم انا بعد ذلك نتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من
جهته ومبدء وروده فان كان بقي منه شئ موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى فندرك
الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها
وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد
بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين

لانزاعنا

لانا اذا سمعنا صوتا واحدا من ذراع وبعد الآخر ذراعان فاذا اسمعنا كلاهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر

وقال الآخر هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان التاثير من الذي

وصل الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع

اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة فانها غير مدركة فينبغي

ان يكون مدركا الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط

وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا

واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا

فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات

والمشمومات ويستحيل بقاءه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت

غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل توجد اجزاؤه

على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت

حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم

سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب

معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة

دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست

اجزاء الصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هنالك فلا يلزم من عدم

بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها

فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه

الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه

مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه لتشخصه وان كل هواء من تلك الاهوية

يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل

للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا

فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى

باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في

المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض

مجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملهما وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزير

والبم احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان

٣٢٣ قوله ويحصل منه آخر وهو الصدى اقول الصدى انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد ثبت وجوده في الخارج فاذا ثادى التموج الى جسم كثيف صادم لذلك التموج رده فيحصل منه تموج آخر يحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصدى

فالظاهر ان هذا الصدى انما يحصل من تموج الهواء الى ... بين الهواء المتموج المتوجه الى المصادم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للقلب

قال صدر المحققين في شرحه للهداية دقول الشيخ تميزا في المسموع احتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا لا في المسموع

المسموع ... وچيزى كه با وچيزى ديگر نقل نشده باشد وچيزى ... كنز اللغة

مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به

التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة و

غيرهما فانهما قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة

حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا اما مصوتة وصامتة الحروف اما

مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من

اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة

وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع

كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي

واما الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او

ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثلا او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة

لا اختلاف بينهما بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كاليائين الساكنين او المتحركين

بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء

كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كاليائين اذا كان احدهما ساكنا

والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان

بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا ائتلفت تالفا مخصوصا يسمى المتالفة

كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبرا او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي

وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلفة من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي و

هو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال

الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة

والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك وانتهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر

فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي

الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين

الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك ثلاثة اشياء احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني ارادة

او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا

اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي

تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما

بيمن

قوله ولا يعقل كلام غيره اقول يريد ان الكلام انما هو المنتظم ٣٢٣
من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما اطبق عليه المعتزلة و
الاشاعرة اثبتوا
معنى آخر سموه الكلام
النفساني غير مؤلف من الحروف
والاصوات يدل عليه هذا الكلام وهو مغاير
للارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريد اظهار التمرد والعبد
عند السلطان ويخص عدره في ضربه ومغاير لترتيب الحروف
لانه تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ولا يتغير

قوله وملخص ان مدلول الكلام اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة
للامر الخارجي او للصورة الذهنية فالكلام النفسي اذا كان مفاد الكلام
لاما بالذات ملا ميرزا جان في حاشية المختصر

بيت الشاعر فانما الاعتقاد به ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة
على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه آلة
يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى
الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه
وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ
لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال
المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار
والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه
قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في
الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها يعني من الكيفيات
المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل
هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما
واذا ضربنا اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت
في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث
القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي
الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له
طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في
الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل
في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم
دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع و
ايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة
فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم
البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النيئة
يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة

والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن وبهذا قيل ابحاث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس طمانينة بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من اثر الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة وتفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل ايضا في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت مرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغيرها بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في

المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب
مراتب التكثيف في القوة والضعف ففعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد
في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا تقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي
الحموضة ولانه يحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته ويكاثفه كلما ازداد
مائيته ولطافته واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وفعل البرودة في القابل
المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في
المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية
عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك
دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة
والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون التنفر عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة
والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل
فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة
بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق
والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة
للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة
بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فتحصل منه
بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب
ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان
يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تتميز
في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية
لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس
بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فتؤثر فيه بمادته
وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم
المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت

من سبب

البحث في الكيفيات الاستعدادية والنفسانية

من سبب حدوث الملوحة ويدل على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورقي والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تخلق تكون اولاً عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم المذكورة البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت حصل من المجموع طعم واحد تركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط وانما يتبين حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في السبخة والشبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو هو من طبيعي كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ لمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث تعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا بمعنى كون الشيء قابلا للاخرين بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك

الشيء

قوله والاستعدادات المتوسطة الخ لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في مباحث النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية

ومن الاستعداد الخ

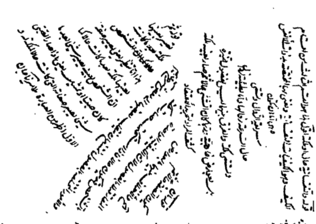
المتوسط بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد للانفعال والاول يسمى اللاقوة كالمراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصحاحية والصلابة شرح قديم

المصارعة والقراع بالكسر كشتي گرفتن مصادر

والعدم الحال ينتهي اليهما وذلك الترجح الغريب بشدة ...

المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية وطرفاه الوجود والعدم وهذا الترجح ان كان نحو الانفعال فهو القوة وان كان نحو اللاانفعال فهو اللاقوة شرح

في الكيفيات النفسانية



الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا في القرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث بينهما اللغة والنفسانية حال وملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات فلا يمتنع ثبوت يعني بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل اذا فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة يعم ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه لشيء يخرج الصفات التي لا توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا يوجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب لمحله تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد

٣٢٩ قوله منها العلم آه اقول من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة احد المتصورين الى الآخر ايجابا او سلبا وانما شرط في التصديق الجزم لان الظن ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن وشرط المطابقة لان الجهل ليس هو التقليد وانما مع لهذه الصفات فهو العلم فافهمه كشف المراد

٧ لم يتطرق اليها شك ح

في الكيفيات النفسانية

قوله وحلول للشان مغايرا قول هذا اشارة الى الكيفية حلول الصورة في العاقل وتقريره ان الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته

وتفسه ولهذا جوزنا حلول صورة الاضداد في النفس ولم نجوز حلول الاضداد في محل واحد في ان يعلم ان الحال مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام تماما استعان به ما حيث تقدم من المشكوك ذكر عقيبه كشف المراد لتجريد الاعتقاد

اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بها لاشتباه بينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يتوقع الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين فنا ولم التصورات بأسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض عليه على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه والتصديق ان يقي كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا تحديد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويقسمان الضروري والاكتسابي اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وان لم يكن في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشيا يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها ان ليس فيه

قوله قدس سره فتعين ان يكون صور المعدومات ... الدليل ... الانطباع في ... الوجدان الذي ... متم لدلالة ... يطلب نفي الانطباع ...

متم ولو سلم فلا يلزم منه المطلوب اي ان علمنا بالاشياء منحصر في انا بانطباعها وجوداني اذ علمنا لجواز ان لا يكون لكل انطباع وجودا ذهنيا

اي يحتاج الى ما ذكرنا انفا اعني انهم لما جزموا بان ذلك الوجوب للانطباع في القوى المدركة لا يكون الا علما وقد علموا بالوجدان تم نظم ان المراد بالتعميم والتذنيب هو ما ذكرنا فتم

ادراكهم

في الكيفيات النفسانية

ارتسام وانطباع بل هناك حضور للمعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي

ضرورة ان انكشاف الشئ على اخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور

مثاله عنده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم

لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم قيام البرهان على القول بحضوره ووالاشياء في ذاته تم

حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات

واحوالها خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور

حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال

مغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون

النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند

تعلقها بها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس

والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم

ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وتقرير هذا البحث مستقصى

في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان

النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين

المذهبين اي اتحاد الشئ بالشئ غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول

اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب

الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على

التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد

اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا يعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد

عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا

كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة

الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان

كان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين

في الجملة وهذا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان

للممكن دائم فيجوز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد

الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه

يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته تعالى

قوله واختاره المص الى قوله وقال القاضي وامام الحرمين انتهى واختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما مع عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض مثلا لا يجوز ان تتعلق بهما علم واحد حادث والا لجاز انفكاك الشئ عن نفسه وانه محال وان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر كالمتضايفين جاز ان تتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا يلزم منه ذلك المحال مستر ح

قوله ولا يعقل الا مضافا الى قوله مع الاتحاد اقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل الا

المعلوم في العالم وبذا لا ياتي ههنا لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة والجواب عنها انها تعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما عالم لذاته فان ذاته كيفي من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثاني ان العالم من حيث انه عاقل متغاير له من حيث انه معقول

محال بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بعينه غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما انا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ثم اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال

اقول هذا اشارة الى الابطال

اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تهاربا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقالوا انه قد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب بعضهم ومنهم اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه بتحقيق العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت

نفس

نفس العلم او لازمة له وهو عرض او جوهر هذه فيه اى العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا عقلنا شيئا يحصل لنا فى تلك الحالة كيفية نفسانية هى العلم بذلك الشىء ونصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت فى موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهنى لا الخارجى بل هى بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والجوهرية والعرضية للشىء انما هما باعتبار وجوده الخارجى فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود فى الذهن واذا وجد فى الخارج يكون موجودا لا فى موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعنى العلم به فليست موجودة فى الذهن بل فى الخارج وفى وجوده الخارجى موجودة هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما فى الباب انها قائمة بالذهن قيام باقى الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود فى الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه فى مبحث الوجود الذهنى فليراجع اليه وهو فعلى وانفعالى وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم فى الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التى ليست فعلا لك وضرورى اما مستنبط ومكتسب يعنى ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج فى حصوله الى فكر وهو الضرورى واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واوّل وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا فى حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثانى اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثانى المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بمعنى لا يغرب عن العقل عند تصوره للاطراف فهى الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات و الثانى ان كان الحكم فيهما من شانه ان يحصل بالاخبار فهى المتواترات والا فهى المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهى قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون فى ان واحد فى مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما فى قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما فى البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة كما فى بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب

قوله وقد يتوقف فيه اى العقل فينبغى ان يتصور الممكن اولا ثم الوجود والعدم المنسوبة اليه متساويان وان يتصور الموجد ثم يترتب كذا الممكن ما هو وجوده وعدمه متساويان وكل ما هو وجوده وعدمه متساويان محتاج الى المؤثر ثم يحكم بان الممكن محتاج الى المؤثر ...

الأشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات
كادراكنا الجوع والعطش بحواسنا الباطنة وكادراك
كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات
البدنية كشعورنا بذواتنا وباحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند
تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان
الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت
المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير
حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو انه
لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد
من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه
مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما
المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة
يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا دفعا لان الممتنع لا يحصل اليقين
به وان كثرت الاخبار عن وقوعه واعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام
دليل على صدق قائله يدخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر
الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا
الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن وعلى الاول يخرج
من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة و
مقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق
بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا
وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة تختلف بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان
التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء
بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على

ذلك

ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون واسطة فيها هي الحس فقط ان كان هذا

الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات

والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما

كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات

نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات و

المتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال

كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات و

الحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من

قبيل الظنيات و واجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله

كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة التموازنة في التطابق فزال الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة

وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل

بصدورها عنهم فيستحيل تمكنهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون

اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون

علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا

التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة التموازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم

موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل

في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس

المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا

ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه

كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال انما كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه

انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل

حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وهو حق لكن يلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا اذ

التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان

المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها و

العلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد منه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي

فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها يفيض عليه من المبدء الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان

فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها باستعمال

٣٣٥ بان ان عن غيره فالمتغير بالزمان موجودة في الخارج

يمتنع ان يكون منعقدا عليه بنوع ما من انواع التقدمات بالاعتبار الذي

كان به متاخرا عنه و

الجواب عنه بالتقدم ايضا

كشف المراد قوله فاجابوا عنه بانا

لا نعني الخ محصل الجواب ان علمه تعالى ...

اذ الفعلي انما هو التصورات والانفعالي انما هو التصديقات فلما

لم يكن علمه من التصورات فلا يكون علمه فعليا ولا محذور فيه ولما كان

ليس المراد بالدور ههنا المعنى المصطلح بل المراد انه كيف يتاخر العلم

عما هو متاخر عنه فيلزم تقدم الشيء على نفسه زمانا وتاخره عن نفسه

زمانا وهذا هو الدور الزماني وغير المصطلح المتعارف احمد جلال

فانها مستفادة من النفس او من الله تعالى على اختلاف الاراء لكن

بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية اما في التصورات فبالحد

واما في التصديقات فبالقياسات المستندة الى

المقدمات الضرورية كشف

المراد

الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الهيئة النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن التشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه التصورات الضرورية واما النظريات فاستعداد لها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك اعم من ان يكون مجردها او مادتها جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته فالادراك بهذا المعنى اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشئ مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل لفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون للمعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها



مستلزمة

في الكيفيات النفسانية

قوله فالعلم بالعلة يستلزم العلم بهيئة للمعلول لا يخفى ان العلم التام [illegible]
في العلم بالعلة ليعلم منه الحق علم تام بالعلة بحيث [illegible]
فلازم و لا
عارض كما ذكره
الشارح قبيل ذلك
والعلم الكذائي وان اعتبر في المعلول يعلم
العلة ايضا كذلك لانه اذا لم يعلم عارضا من عوارض [illegible]

[illegible]

قوله ومراتبه ثلث اقول ذكر الشيخ ابو علي ان للنفس ثلث مراتب [illegible]
ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم النفس عما من شانه ذلك [illegible]

[illegible]

مع جنبة التفصيل وهو ظاهر كشف المراد للتجريد الاعتقاد للعلامة [illegible]
سره

مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث
هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من الاضافيات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بهيتها ولوازمها وعوارضها
وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم
تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم
التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال ان العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة لزم العلم بالعلة
كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمع
قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بساير الموجودات
لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من الجزئيات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل
فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدء الاول تعالى عالما بذاته بتمامه من جميع تلك
الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم
العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة
ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول
الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها
الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي
علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بهيئة المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم
بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب
التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضا
بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا
موجود لا بمجرد انه لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانا اذا
علمنا ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب لعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بهيئة المعلول فلا سبيل الى استنتاجه
من العلم بمهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم
ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة
من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما

في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم نظرا
ونظرا الى الاستعداد لشيء كانه منه ولا يخفى انه عد القريب من تلك المراتب ولى الثانية العلم الاجمالي
وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة
العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها
قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه ولم يكن ذلك
بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل
وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم
بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين
الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيلي
حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حال من احوالها معلومة تفصيلا
فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن
مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها بخصوصيات على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة
فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك
المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك
التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظير هاتين المرتبتين من الاحساسات ان ترى جماعة دفعة
ثم تحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى ولا
شك ان ابصار تلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية
بالعلم التفصيلي الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الهيئة لتلك الامور المختلفة فيكون الصور
حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف
كل منها معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه ثم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء
المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور
اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا
من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم

بالقياس

قوله ودد ذو السبب انما يعلم به كليا اقول اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب
٣٣٩ فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن وانما يجب
بسببه فاذا
نظر اليه من حيث هو
او لم يحكم العقل بوقوعه ولا
بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود
السبب او عدمه انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى
سببه اذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كليا لان كونه
صادرا عن الشيء تقييد له بامر كلي والتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية

بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافهما مقيسين الى المعلومات واما ما قالوه من ان عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المترتب على التقرير فمردود بان ذلك الجواب حقيقة ومهية ولها لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها مبدء حركات البدن فان الذهن لا يعزب عن كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انا اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ضمنا بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده بالحس او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بوجود

في العقل ومعناه

امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا واليه ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان الأني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بانه المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان الحكم اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني تعينه البرهان الأني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل عنده هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا لانه ايضا عائد الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا لانه ايضا مراتب

قوله ويطلق على غيره بالاشتراك اقول لفظ العقل مشترك بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا و ... ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سيأتي البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقل نظري وعقل عملي اما العملي فاول مراتبه الهيولي وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري او كسبي وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلم الضرورية لادراك النظريات فصار له تلك الاوليات ملكة الانتقال ... النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة واما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي تستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى نفس الامور الحسنة والقبيحة كشف المراد

الربع

البحث في العقل ومعناه

اربع اذ مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصريات للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها اخذت في نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او لما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيتها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثتها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعتها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى

والمراد بالملكة

يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود
وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد معنيين احدهما كما سبق في العموم والخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت و
هذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه و
الى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد
بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن و
الجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل ما لان المتبادر منه ان يكون نسبة
الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد
بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا
اريد ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف
العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد بمعنى قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك
بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين
الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه
متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا
لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور
علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثاني
فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس
الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو
هو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة
في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك
جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها
زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور
زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي
بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة المعقولات النفس فقد زالت
الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم
ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح
احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا التصور

الاعتقاد

الاعتقاد والعلم بفتح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر فح لا يكون بين العلم

والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا احتياج الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس

بذاتها وبساير صفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او

تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك

التصور والتصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور والتصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول

صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وفي ذلك يسمى علما حضوريا

اما اذا تعلق الاعتقاد والعلم التصديقي بالعلم والاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا وعلى

التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تصور تعلق التصور بالتصور

او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له

بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول

صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى

يقابلهما وباخره متم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او

الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة

العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما

سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل

به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد

الطرفين اى الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد

الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد

من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى

من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيته ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده

يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدء

يتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيفما اتفقت بل لا بد له من ترتيبها

على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور معلومة حاصلة لتحصيل

ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري

له فاذا كانتا صحيحتين بكونها على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما ضروريا من غير تخلف

واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا تفيد ان علما ضروريا يعني لا استلزاما ان العلم بل قد

يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد

يعني الجزء المادي والجزء الصوري واعلم ان الناس اختلفوا في افادة النظر

لما مزيد تحصيله

ان النظر لا يفيد العلم لان

العلم بافادته العلم ان كان ضروريا لزم

اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل

ولان النظر اذا استلزم العلم لم يختلف الناس فيما لهم

لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي للنظرية في مذهب المتقدمين

العلم اى الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما فى هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيد الا ان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح لمادته وصورته يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول فى كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة فى هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعرى وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشئ منها مدخل فى وجود شئ اخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثانى مذهب الحكماء وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان المبدء الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثانى مذهب الحكماء وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان المبدء الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج فى تلك القاعدة والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذى هو فعل اختيارى لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضا ليست كك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فانه لا يوجد فى ابتداء النظر وهو عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به لانه هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان الاصل غير

قوله فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر [illegible] فيه بحث اما اولا فلانه لا يكفى فى العادة مجرد التكرار ولا يرتبون [illegible]
فلان خرق العادة
لا يكون عبارة عن عدم تكرار
وجود شئ عقيب الاخر بل [illegible]
ان التكرار اذا [illegible] التخلف
محال اذا كان وجود الشئ عقيب الاخر وجود عقيبه
كان عادة وان لم يكن عقيبه بعد ما استمر وجود عقيبه على الوجه
الذى ذكرناه كان خارقا للعادة كذا ينبغى ان يفهم ولك ان تكلف ان [illegible]
عبارة الشرح على ما [illegible] تدبر
ملا مير زاهد [illegible]

النظر مع انه اثر لا ترتيب [illegible] فى بعض التفاسير ان النظر [illegible] وكما ان الحركة [illegible] وليس
ان المراد بالفعل [illegible] لفظ الفعل [illegible] الذى يلى له الفعل [illegible] من الفاعل
اطلاق الفعل [illegible] هو الاثر [illegible]
وليس [illegible]
العلم ايضا من افعاله اى [illegible]
للعلم بالمنظور فيه [illegible]
كان مولدا [illegible]
فعل ولا يطلق عليه لفظ الفعل وكذا اتفقوا على ان حركة اليد
وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد مع انها
اثر الفاعل [illegible]

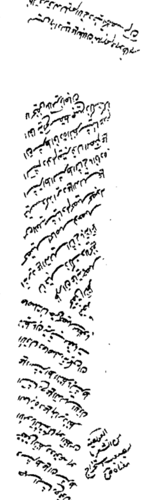
[illegible]

البحث في العقل

مشتركة والامعنا الحكم الذي هو علم التوليد والزمنا التوليد في التذكر فان اباها عنهم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه هذا المحذور اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض الى ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صار بايجاد الله تعالى موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا يتيسر ان اعلم باخباره لصدقه في اقواله لوجود الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فهو كفاية في معرفة الامور الالهية

قوله فلان للملاحدة الملاحدة المذكورة هم الطائفة الملقبة بالتعليمية وهم فرقة من الاسماعيلية والسبعية والباطنية ويقال لهم ايضا الحرامية
وكان مقتداهم حسن
الصباح الذي خرج الى قلعة الموت
الواقعة بقرب قزوين وكانوا يقتلون
الناس سرا وظلما قال ومن قتل بايديهم
الصباح الصاحب المعظم نظام الملك فيما بين همدان
بغداد ومن جملة قتلهم المسترشد والراشد من العباسية وكان ظهورهم
واستيصالهم بيد الاكو خان الجنكيزي اقا خان
عليه الرحمة والرضوان

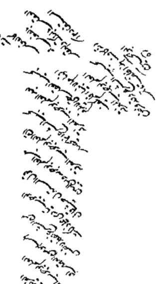
فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشاركنا العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات
يعلم بالعقل مناسبته فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كافيا قول لهم
ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها الان المراد
بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى بمشاهدة قرائن الاعمال
وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال انه نعم لكونه
مجردا غائبا من الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحواله حتى يستنتج
منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه
لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تفيض من المبدأ الفياض العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى
يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا
مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية
المناسبة للمطلوب نظرا في الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صلعم ولا شك في الاحتياج اليه
وبهذا الجواب يخرج عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى
ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره
على ما قال النبي صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد
لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي صلعم وكفى به اماما
ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعلم ويتوقف
النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على
صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو تم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم
الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف
لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها
اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه تم وما ذكرتم يدل عليه
واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان
يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات



سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما يستند اليها من الكسبيات الا ان يكل من علم ضروريا مشوشا
مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة
وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك
لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها
وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرايط
العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعنى عدم العلم
بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول فوك ان النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن
ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا
لا يحصل ثانيا وانتم يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك
تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا
واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وبتعدد الدليل لا يجدى نفعا كتعدد الفاعل ووجوب
التاسد مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة
في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة
اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا
وكذا الحال فيما اذا عرفت المتيقنة بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرف بعض
اعتباراتها فانه يجوز ان يكون نظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعنى عدم الجهل
ير د هذا ان ضد الحضور المطلق على حضوره
المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور
بالنظر مركب الجهل لان ذلك برد للعلم ضد
صدوره اختيارا من الفاعل فلا يتصور ان يشرع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئه
المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات
حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين
بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وانما تعين المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى
المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مط اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات
حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المطلوب كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليات واستفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان
وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب الشرع او العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول

فمال نثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعا فاقتصر والا لم يجب
والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان النظر
اذا لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبياء
لان النبي صلعم اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه لم يجب
على المكلف الامتثال حتى يعرف وجوبه عليه لم يجب استناد
الوجوب الى النبي صلعم عليه لعدم العلم بصدقه ح ولا وجوب عقلي

والاشاعرة الى الثاني واختاره المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا
دفع الخوف عن النفس واجبان عقليا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها
ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا و
ان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تع لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب العقلي يكون واجبا عقليا
والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تع ودفع الخوف كان التكليف
به اي بالنظر واجبا عقليا واما ان شكر الله تع واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تع على
العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع بنفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة
وجليلة روحانية وجسمانية بما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من
انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتعرض
الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك
فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه
مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها
عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له
فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تع ودفع الخوف
عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته
الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تع
ايضا واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه
اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار اليه بقوله وانتفاء
ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد
المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي
منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اي لو كان
وجوب النظر مط او وجوب النظر في معرفته تع ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على
العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته
بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت
بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل الرسول
فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزاتك
حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فيلزم



الامتناع

الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزاتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك تبطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه لاستلزام المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانه كل ما استلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما استلزم المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لانه اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير ومن جملتها الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاثنا عشر

اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل الاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك وكذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله تعالى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا نفى التعذيب مطلقا اي نفى التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده

خوف العقاب يندفع بعد تحصيل المعرفة اذا بذل العقل جهده في كيفية تحصيل المعرفة

فيفرق بينهما بان اللقمة ستحقرة في نفسها بخلاف نعم الله تعالى وكذلك تحريك الانملة بالعتيدة اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد يدل فيه وسعه

البحث في العقل

من جملة الأمثلة بالقياس الى المالك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في بيانه انا لو توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف و ايضا التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالعذاب هو الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة مم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن يحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا الرياضات لا مقدورا لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب

قوله لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه ٣٥٠ امكان تحقق الموقوف بدون امكان الموقوف عليه فيلزم بدون تحققه مستحيل
فان لزم امكان استحالة شمال
عدمها التحقق بدون تحقق علتها المستقلة
وان اريد معنى اخر فسلم غا او ورده الشارح فلا بد من تصوره حتى ينظر فيه تم
وقد
والمراد بالوجوب المطلق هو ما لا يكون وجوبه
فالواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو
كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجب
واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى
اخرى فان الصلوة مثلا بالنسبة الى الطهارة واجب مطلقا
علي البلوغ والعقل حتى بالقياس اليهما مقيدة بما موقوفة

الشرع الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا نا نقول قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات يتساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لا نا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكروه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هنالك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان قولهم ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول لك ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به ولا يسوغ الشاهيا الدلائق فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لا نا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف وهذا فانه قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقولون لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وقوله تعالى فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال صلعم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك النظر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك

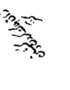
كون النظر واجبا ... عقلا ... الاولى ... ان هذه ... العقل ...

الخبر الاحادي لم يبلغ حد التواتر ... الشيخ ... قوله ويل لمن لاكها بين لحييه ... اي ... شرح مواقف

المراد انه لفظ بما دانقه دون التفكر والتعقل ١٢

البحث في العقل

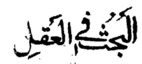
قد يحصل بالتقليد من غير نظر وبما لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه
والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها
كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو
تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا
باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره
لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه
مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي صلعم
والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع
وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي
لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غايته ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح
للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي
يقتدر معها على ذلك ولو ادعي ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب
الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض
عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار
الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله
تعالى ويجوز ان لا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات



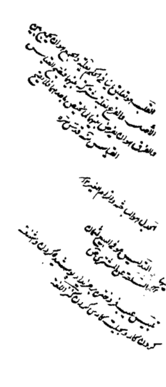
اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم اياها فايجابها
ايجاب للسبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له بالذات فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب
السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب



النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلعم
والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله



كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال صلعم من احدث
في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون
عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقران مملو منه وهل ما
يذكر في الكتب الكلامية الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير
الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم
يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يقيدهم
ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم
وايضا لم يكثر الشبهات في زمنهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل
ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه
دون زمانهم وذلك كما يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا
فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط و
تخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا
قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو
مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه صلعم نهى عن
الجدل كما في مسئلة القدر روى انه صلعم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه ابدا وقال صلعم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا
واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس
والتدليس كما قال الله تعالى وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وقال تعالى بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ
وقال تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا
عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ وقال تعالى وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ومجادلة الرسول صلعم لابن
الزبعرى وعلي عم القدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال صلعم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي انه ان شخصا

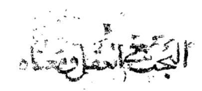


قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على ع اتملكها دون الله او مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثانيها قوله صلعم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد المعتزلى قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائطه اى ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلى والنقلى كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلعم انما الاعمال بالنيات والنقلى الصرف محال لاستلزامه الدور فان النقلى الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلى الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلى الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب وقد يفيد النقلى القطع لا خفا في افادة النقلى الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اى اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة وبارادة المخبر تلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة

العربية

قوله وبسائطه اما عقلية اقول بسائط الدليل يعنى به مقدماته فان الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبة الى الدليل وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدمات المذكورة عقلية محضة ومن عقلى وسمعى ولا يمكن تركبها من سمعيات محضة والا لزم الدور لان السمعى المحض ليس بحجة الا بعد معرفة

قوله على انه لا يفيد القطع اى اليقين فان قيل افادة اليقين لا تتوقف على العلم بوضع تلك الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق المعهودة به



اصله فلا يلزم ابطاله لانه اذا كان الحكم في الاصل ... العقل فلا يبقى اعتماد على سائر احكامه فيبطل الاصل ايضا لانا نقول حكم خاص تحت عام بطلان جميع خواصه لجواز ان يكون الفساد ناشيا من خصوصية ذلك الخاص كذا قيل والصواب ان اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فانا لم نعتبر قطعه في موضع

العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين المعنى الاخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه يكون باطلا قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صم في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة

البحث في العقل

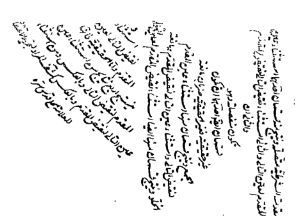
وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الأخر فان قيل افادتها اليقين متوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال الموصل ثالث هو او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تصديقا اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة

والمشهورات

٣٥٦

قوله والاول باعتبار الصورة الى قوله اثنان اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدماته والثاني بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات الحمليتين باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كلها مسماة شكلا لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا

قوله وباعتبار المادة الى قوله اربعة اقول مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات ومشهورات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي



٣٥٧ قوله ومثال الاستقراء الناقص لا يخفى على المنصف ان الاستقراء الناقص لا يفيد شيئا اصلا ولم يعتبر المنفصلة الا ان ننتهى الخلو فيه غاية الامر ان المنفصلة المأخوذة فيه ظنية فالنتيجة ظنية فلا فرق بينه وبين الاستقراء التام الذى يسمونه قياس المقسم الا الظنية المقدمة ويقينيتها والقياس اعم من ان يكون يقينى المقدمات اولا كما ترى من التقسيم الى الصناعات الخمس فالاستقراء

والشبهات التى هى مادة المغالطة والمسلمات التى هى مادة البرهان والجدل وقد يتوهم ان جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا ههنا فليجعل فى المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم فى النتيجة لان الجزم فى النتيجة ينقسم الى يقينى وغيره لانا نقول كذلك الجزم فى المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقترانى ينقسم الى ويعتبر وجنسه ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانى بل الاستثنائى ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثانى متصل ان مجرد ان وكذا غير الحقيقى من المنفصل ومنه حقيقية يعنى ان القياس الاستثنائى اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالى والثانى ما استثنى فيه نقيض التالى فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالى او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعى صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضى صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقى وكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذى هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذى هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعى عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقى فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة فى غير هذا الفن يعنى ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلى واحد ليثبت حكمها فى ذلك الكلى فان تم ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم فى كل منها وهذا النوع من القياس الاقترانى الشرطى يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا اما العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقينى اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذى لم يستقرء خلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئى بجزئى اخر فى حكم ذلك الجزئى لاشتراكهما فى معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا و الجزئى الاول اصلا والثانى فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية

الاصل شرطا ان خصوصية الفرع مانعة فان تثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس
اعنى الاستدلال بالكلى على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لا لان لها تاثيرا اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اى في فن المنطق فلا
وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرناه هٰهنا والتعقل والتجرد مثلا زمان لاستلزام انقسام المحل انقسام
الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى والاستلزام التجرد صحة المعقولية
المستلزمة لامكان المصاحبة يعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ذات
شئ لم يعرضها العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين
والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة
الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما
هو محل الصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما او يلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على
ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة
المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالوضع بالفعل
لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء
متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شئ من اجزاء غير متناهية
بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشانه مهيته ان
تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة
العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله
يمتنع ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجريهما من الامور العامة المعقولة
والحكم لشئ على شئ يقتضى تعقلهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من
المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل
ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان

صحة

صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فاذن صحة المقارنة المطلقة هي استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة
المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة
المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة
المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في
المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في
ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة الصحة بالنسبة الى الثالث و
هو صحة مقارنته المعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في
الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل
الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان
تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم الامكان تستدعي الامكان فيمكن انه تعقل ذلك الغير و
تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما
بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون
تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلة له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما
حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه
احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه
ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد
الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة

في القدرة

العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية

وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على

امتناع تعيّن صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد

هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة

الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف

فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل للعارض

وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها

انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل نفسها

والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويغاير الطبيعة

اقول لما فرغ من البحث عن العلم

والمزاج المقارنة الشعور والمغايرة في التابعة اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يترتب على

وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية

الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد لا بالقصد والشعور او لافعال كثيرة وعلى التقديرين

اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد

والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور

هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية

والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة

تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم

في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدأ للافعال

مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف و

الطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير

الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة

الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير

بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال

القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به

الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن المؤثر لوقوع متعلقها

بقدرة الله تعالى وبهذا سيندفع ما يتوهم لا يتمشى القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب

المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي

الرعشة

غير الموقوف عليه حقيقة فلا دور اذ توقف صحة المقارنة المطلقة على اي صحة ليس في العارض بمعنى ان الموقوف حقيقة هو ذلك العارض بمعنى ان هذا العارض صار سببا لتوقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة اي صحة تاخر انيا فلم يندفع الدور تم

قوله ومنها

القدرة اي ومن الكيفيات النفسانية القدرة من حيث الكيفيات النفسانية بعد النفس الفلكية منها من حيث الكيفية القوة الحيوانية

اي جهم بن صفوان الترمذي علما في شرح المواقف وتفسير

استدل جهم على مغايرته اي كل منهما للآخر بالشكل الثاني وحاصله ان اثر المزاج من جنس اثر الكيفية واثر القدرة ليس من جنس اثر الكيفية

المذكور فلا مجال لدفع الاستدلال لانه اذا ثبت ان اثر المزاج لا يكون اثر القدرة فثبت المغايرة بين المزاج والقدرة وتوجيه كلام الشارح وقد دفع لما توهمه المستدل دليلا على الكبرى الخ وهو انه لما كان للقدرة اثر ليس من جنس اثر الكيفية ومعلوم انه لا يكون لشيء واحد آثار متغايرة متى النوع فاثر القدرة لا يكون من جنس اثر الكيفية اصلا تامل فيها فانه دقيق تم

في القدرة

الرعشة والبطش وحركة السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح

التخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر ما لعقل المانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى

قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه

كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع

فيكون اثره من جنس اثر الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة

تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله ويفارق الطبيعة والمزاج

بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة

الفعل بالنسبة الى الفاعل المختار لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا

بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل

انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة

بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف

لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة

بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما

لوجوب مقارنتها لما لك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي

مبدء الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى

انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على

السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين

والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين

او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية

كل مقدور لها شرط مخصوص يرجح وجوده من بين المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد

المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال

المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة

ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط

التاثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر والتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة

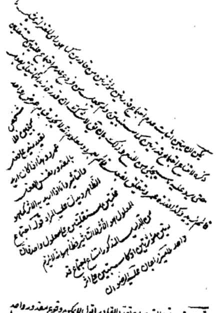
هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب

المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال

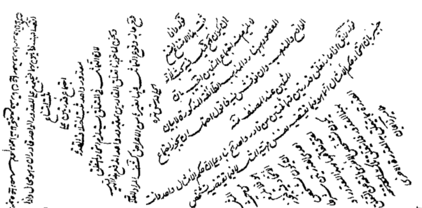
الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا

للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم
الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا
حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافى الملزومات لازم للتنافى بين اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد
المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالى
بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل
ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به
لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان
التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده
واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل ولو جاز ان يستمر التكليف الا حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل
لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل
الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى
القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحال احداث الحادث
باحداث اخر وايجاد الموجد بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان
القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة
الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة واحتجت الاشاعرة على ان
القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما قيل من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى
وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ
واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون
ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك
اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها
بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور حينئذ اما

بالقدرة الزائلة متعود المحذور او الحاصلة فهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي
والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل
وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على
الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود
القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية
الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول
الفعل قبل وقوعه ممكن فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع
الفعل مشروطا بشرط كونه قبله ممكن الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير
مشروط بشرط كونه قبله ممكن ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية
وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا الممكن لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده
حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري
وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير ممكن فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف
كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين
وهذا كما ان القعود زيد ممكن بشرط قيامه انه يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس ممكن في زمان قيامه انه يمكن
ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع
مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما عرفت
امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل
واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز
اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية
ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا
متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا
يتصور اثنان بهما محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل
الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي واما قال ولا يتحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان



قوله ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اقول لا يمكن وقوع مقدور واحد
بقادرين الا هو تمام قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم ... مستقل

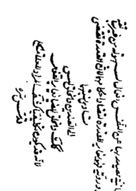


في العجز وكونه عكس القدرة

قوله وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اقول العجز عند ... عند الاشاعرة وجمهور المعتزلة انه عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية الى انه معنى يضاد القدرة لانه ليس جعل العجز عدما للقدرة اولى من العكس وهو خطاء فانه لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الامر ثبوت العجز معنى كشف المراد في تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره

مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر شخصي واحد انما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى فانه مشروطا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور ومع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول لما جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش

من حركة



في اللذة والالم

من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا

ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة

لأن يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لأن يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط

اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما

والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان

ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لأن كون الشيء صالحا

لأن يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة

من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع

اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما

يتوهم من ان تنافي الصفتين المتنافيين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع

اجتماع هذين الملزومين في الوجود بين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان

تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق

احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانفصالية ومنها اللذة والالم

اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسر

ان قصد الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم

ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة

للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقايق الاشياء

واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلايم من جهة

دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله

على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه

ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف

الالم فيما ذكرنا تظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك

مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا

باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد

الملايمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له

والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان

فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي سعيا لا عتراف بانهما حقيقتان

في اللذة والالم

غنيتان عن التعريف فانا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن
لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية
هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف
في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراكا لامر
غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من
تصور الملايم والمنافي واجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما
عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا
يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية
بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني وعليه منع ونحن لا نمنع
جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور
المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس بطبيعية
حصل ادراكها الذي هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها
لا يمكن ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير
طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال
بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل
الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من المطعوم
والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى غير ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور
والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية
الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها
منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه
العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم
يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء
الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب الاجزاء عنه والاسود الحالك المظلم يولم
لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر الحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
يقق ابيض يقق اي شديد البياض
والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق
وبعضها مكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات
الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع يده بسكين شديدة الحدة في

بشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد ويلزم تفرق الاتصال

العضو ... وغيره

الغاية

الغاية لم يحس الالم الا بعد الزمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه
بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان
قليلا فربما يبتدء العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم الذي هو مسببه ومنها
ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها و
يتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق
الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا
فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا
جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن
دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى
سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط فيتخلف عنه المسبب
لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان منكرا لكنه منصغر
مستمر فلا يحس به لتصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في
لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب
بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة
السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال
وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض
الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف بامر في الخارج و
يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب
الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد
يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف
فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن منه بحيث يصير كانه المزاج
الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم
من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما
نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو
ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة
الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب
اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية الحاسة لكيفية

المحسوس

في الإرادة والكراهة

المحسوس انه مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تأثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس
لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية الشاذة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما
في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية
المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية
الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت
ربما انما يضعف الشعور بها امتد وربما انه بسبب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس
وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة
لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان الغائص في الحمام يستسخن هواءه
اولا حتى يتشمئز عنه ويتاذى به ويشتد لتلك المخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا
لبث فيه قاب ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه
تراه ح لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اى من اللذة والالم حسى وعقلى وهوائى العقلى قوله
لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسى وعقلى كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة
واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو
في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب
تفاوت الادراك والمدرك فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون ٧
اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة
العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية وادراكها
اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها
مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اى من
الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من
المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا
نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعنى فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد
طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة

قوله وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع الى آخره
اى سبب اعتقاد نفع له او لغيره لكن لا مطلقا سبب بل ممن يؤثر خيره فان
اعتقاد نفع من لا
يؤثر خيره لا يكون كافيا ثم اعتقاد
النفع له او لغيره ممن يؤثر خيره ليس
هو الارادة مطلقا سبب اذا كان بحيث يمكن وصول
ذلك النفع اليه او الى غيره وذلك الامكان اذا لم يكن هناك
مانع من تعب او معارضة ومعلوم ان الاعتقاد المقيد بهذه القيود
لا ينفك عن الارادة تامل تمت

٧ لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين
القبيحة من جمال الحبيب اقوى
من لذة العين المريضة وكذلك
الادراك ما كان اقوى تكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا
رأى معشوقه من مسافة اقرب
يكون لذته اكثر فكذلك المدرك
ما كان اشرف كان م

تحصيل

ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لأنا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعل مجرد اعتقاد النفع او مجرد ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب بعض الأشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله المطلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الأمثلة المذكورة ثم ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا انا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الأشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانتا متماثلتين او متضادتين او متخالفتين والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لأن هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف

قوله فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين الخ اي لاستلزام الضدين اجتماعهما وقوله فسادا اي فساد اجتماع الضدين ظ

للعلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان
هكذا شأن المتخالفين ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده و
اجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع
اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد
مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه بان يكون الارادة على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون
شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن ان يعترض
ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين
نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيهما كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء
وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم
كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد
بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول
لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد وقد لا توجد كراهة الضد
المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة
ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك
ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام
الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة
الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين
لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل
من الضدين مرادا من وجه على ما مر وزيد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ
ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة
والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر
لا نفسها او بالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الآخر لا نفسها وذلك
بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المصنف حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا

المذهب

قوله لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف الخ لا يبعد ان يقال ليس المدعى ان حقيقة الارادة تختلف بالشعور بالضد وعدمه بل المراد ان
ارادة احد الضدين اذا
كان الضد الآخر مشعورا به يصير بعينها
كراهة الضد الآخر لا انها تصير كراهة باعتبار حقيقة
الا ترى كل من قال بذلك الشرط قيد بما ذكره فتامل

قوله او بالعكس اي كراهة الاتيان بفعل يستلزم ارادة تركه اذا خطر
او كذا كراهة الترك يستلزم ارادة الاتيان اذا خطر ارادة

اي الارادة مع عدم كراهة الضد مرة ومع كراهته

البحث في الارادة

المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة
الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل
ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد
جائز دون المقابل بمقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد تروجه بعض لكنه انما يندفع
عن الاشاعرة دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا
اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه
اوجبت المراد اعني لزوم وجود الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه
خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في
العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل
من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم
في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب و
طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد
الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على
الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك
بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا
التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل
يكون جزما بانه سيقصد الفعل ويكون متقدما على الفعل غير موجب له ودونما يزول ذلك
العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعد ما تقدم واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم
الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة
وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله
وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق
واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد
اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس

قوله وتتغاير باعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره اقول الذي
١٣١٣ يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة تتغاير باعتبارهما
بالنسبة الى
الفاعل بالارادة و
غيره وذلك لان الارادة ان كانت
لنفس فعل الفاعل بوقفه فى عبارته
عن صفة تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره من سائر
الاوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا توجب هذا كشف المراد

حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان

اقول الارادة قد يراد و الكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة

الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها

دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا

عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة

مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد

النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده منفعة فعل

او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة

لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا

احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يكر وا هذا الفرق على تقدير

اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة

هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجب الاشاعرة انه لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم

بدون ارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر

من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا

يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها

الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة وارادة الموت وحاصله

ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي

الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى

وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في

الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من

الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية

التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا

عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدء لقوة الحس والحركة

وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها

سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما قرروا ان لكل نوع من المركبات

العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك

النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها

باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة

مشروطة

قوله والا فيلزم الخ اقول هذا اللازم انما يلزم على احد التقديرين وهو الاقامة ٣٧٣ في احد الجزئين دون الاخر وهنا احتمال ثالث هو عدم
الاحتياج من
الجانبين وح لا يلزم الرجحان
من غير مرجح اذا احتمال على الرجحة
والصواب ان نسلم انه ان قام بكل جزء حيوة
على حدة يلزم الخ لم يمكن قوله لان الاجزاء متماثلة ولو توقف
جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيامها بجزء اخر لكان من الجانب
الاخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه
بالاجزاء الاخر لا بقيام الحيوة بها فلم يلزم التقدم ح الخ

قوله واجيب بانها تقوم بالمجموع الخ من حيث هو مجموع فلا شك ان المجموع من حيث هو واحد اما وحدة حقيقية او اعتبارية فان لم يكن الحيوة سارية فيه فالكلام فيه وان كانت سارية فلا بد في وحدتها الحقيقية من وحدة محلها وحدة حقيقية ولا يستلزم في غرض الوحدة الحقيقية للامور الكثيرة بواسطة صورة او هيئة وحدانية كما في المعجون والسرير الخ

مشروطة باعتدال المزاج ومبدء القوة الحس والحركة فتتغاير بما اضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدء لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عندهم مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما نشاهده من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لانه لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور والتحكم او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث

تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام الحيوة بالجزء الاول
لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة
لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارى بسبب البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة
من الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية
تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي
زوال الحيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبني
على ان المراد بالاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة
لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف
بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث
والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف فان الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم تكن
يعني تتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان
بصيرا فلا ضير لو اريد باحداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على
ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع
لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة
راسخة في الجسم الحيواني تصدر لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مادة فتم
فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث
يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة
وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعال النمو من
الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما
تكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا
يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية
واما ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه

والمرض

قوله ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اقول الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فقد حدها في ٣٧٤
الشفاء بانها
ملكة في الجسم الحيواني
تصدر عنها لاجلها افعاله الطبيعية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير مادة والمرض حالة
او ملكة مقابلة لتلك وهنا اشكال فان المتضادين
يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال والملكة
فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق

في الصحة والفرح وضدها

قوله والغضب والخوف الخ اقول هذه ايضا من الاعراض النفسانية
٣٢٥ واعلم ان جميع الاعراض النفسانية يستلزم حركة الروح
اما الى داخل
او الى خارج فالاول ان كانت
كثيرة فكما في الفزع او قليلا فكما في الحزن
والثاني اما دفعة فكما في الغضب او يسيرا يسيرا
فكما في اللذة وقد يتفق ان تتحرك الى جهتين دفعة واحدة
اذا كان العارض مركبا من عارضين كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن

واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حال يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو مرض عدم وليس اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها اخرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات

والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من الموذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر

المراد بحركة الروح الى الخارج انبساطه وبحركته الى الداخل انقباضه وانبساطه

قوله والمختصة بالكميات المتصلة الى قوله والفردية
اقول لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية
شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ويعني بها
التي تعرض للكمية اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض
واعلم ان الكم على نوعين متصل ومنفصل كالاستقامة والانحناء
فقد يعرض له ... فقد يعرض للمنفصل
والتقعير ... كالزوجية والفردية وغيرها

الى الداخل ولذلك قيل انه حصاد فكري والتخيل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا كالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والآخر تقرر صورة المؤذي في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية

القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهما وجد والاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عد والمركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة

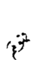
المنطق
والخلق على ...
احدهما المعدود وهو العدد
...
والثاني العدد الذي له كسر صحيح ...
التي هي النصف الى العشرة والاصم ... بالمعنيين
ومن كيفيات المنفصل الاولية والتركيبية
...

وهذا

وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرفه ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا قابلا للنهايات المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهايات الاولى بل زالت وحدثت نهايات اخرى فتبين ان للمستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهايات المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة وصفات مادية فيجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز ... كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا ثبت نهاياته وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله يوهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة وقد يرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح او وقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة عليه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو محيط به خط مستقيم واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم

قوله وقيل لا يتغير الخ لان الفتل حركة وضعية وقيل
٣٢٧ قوله لا يتغير وضعه لا يرسم فالمراد حركاته التي اذا ثبت نهاياته
وقيل بحسب التوهم
وان كان كاذبا لا يرسم حسما
بحسب التوهم فلينبه نع عنه المناقشة
طاميرزا جان
وما سواه ان كان منحنيا على نظام واحد اي لا يوجد فيه نقط الحاد الى جميع اجزائها على التسوية يسمى مستديرا والا فمنحنيا اسود
الحالات الاستدارات

قوله وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط الخ اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض من سمت واحد ورد بانه شبيه دوري كما يظهر بالتامل واجيب عنه بانه اشار الى الاستقامة والانحناء بديهيان
قرآن عليه الرحمة



فهو ثم لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة

اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت

احد طرفيه ايضاً موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتفٍ عن المستقيم

والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان التضاد

لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع

واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستوٍ واذا

لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة

متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستوٍ هي موضوع لمحيطها

الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضاً غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير

المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستوٍ وقد يوجد فيهما خط مستقيم و

على تقدير تسليمهما اي قولهم لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين

في الموضوع الواحد القابل لهما فانه لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين

للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن

عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا

يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع

تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد

المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتراً لقسي غير

متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية

من المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضاً كل

قوس يفرض ضداً لذلك الخط فهنالك قوس اخرى اعظم تحدباً من الاولى فيكون هذه بالضدية

اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها الا ان طبيعة الاستدارة

واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها المخالفة للمستقيمة ومضادة

لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء

من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج

امتنع معاقبتها المستقيم في الموضوع فلا يكون ضداً له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان

طرفي مستدير واحد يمكن ان يكونا طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد

اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على

محذب

قال الشارح الاصفهاني وبهذا الانعكاس المذكور في المنطق قال قدس سره انما نعني بالذكر الانعكاس موضوعاً فالموضوع محمولاً ...

وكذلك نعني ان اللون كما لا يخفى بقوله ليس

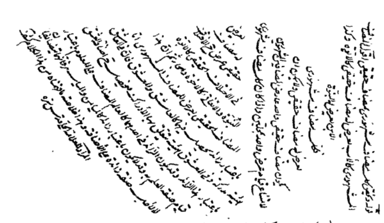
محدّب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحدّ والحدود بالجسم هيئة احاطة الحدّ الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدّين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحدّ بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حدّ او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث** المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى العبد او على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني انه اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل واجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين هيهنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده وبعض

الأضافة للموجودات جمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر و
الأين كالاعلى والمتى كالاقدم والأضافة كالأقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى
والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا وثبوتها ذهنى ذهب جمهور المتكلمين وبعض
الحكماء الى انه لا تحقق للأضافة فى الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الأول
منها بقوله والا تسلسل يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل وحلولها
فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة
ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان
زيدا مثلا يحتاج فى كونه مضافا الى الأبوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج فى كونها مضافة
الى اضافة اخرى عارضة لها بل هى مضافة بذاتها فلا يتسلسل الأضافات والجواب ان
التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الأبوة لا محالة حالة فى محل فيعرض لها اضافة
اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لانى لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها فى
محلها كان حصول الأبوة فيه صفة زائدة عليها وانما حصولها فى محل فليس له مفهوم وراء كونه
حصولا فى ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول فى المحل نفسه زائدا عليه فليس ما قيل فى
وجود الوجود لانا نقول حصول الشئ فى محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشئ وكيف لا وتحقق
الشئ فى نفسه متقدم بالذات على حصوله فى محله ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه واشار
الى الثانى بقوله ولتقدم وجودها عليه يعنى ان الأضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لساير الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود
لم يكن الأضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق
الأضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما قيل من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل
النسبة المتكررة التى هى الاضافة فانى يلزم من تقدمه على وجود الأضافة تقدم الشئ على نفسه
ليس بشئ اذ لا خفاء فى ان اتصاف شئ بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالأبوة
بين الاب والأبن واشار الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهى فى كل مرتبة من مراتب الاعداد
يعنى لو كانت الأضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها
من الأضافة الى الأعداد الغير المتناهية فان الأثنين مثلا نصف الأربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والأربعة وغيرهما من مراتب الأعداد واعترض
عليه بان الأضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب
الأعداد فى انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تع يعنى لو كانت الأضافة

المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه لا باضافة اخرى فلكون مجهول مضاف لذاته والكون ابوة مضاف
اليه لذاته وهذا
الكلام على طوله غير مفيد للمطلو
لان التسلسل الذى الزمناه ليس
من حيث ان المضاف الذى هو المقولة يكونها مضافا
باضافة اخرى حتى يقسم الاشياء الى ما هو مضاف لذاته
والى ما هو مضاف لغيره بل من حيث ان المضاف حقيقى

يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود الاتناهى من الاعداد
دفعة مع ترتبها وكيف ذلك تم
برهان على استحالة
كشف المراد

البحث في الاضافة



موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات و اعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على بطلان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتيب بينها وان بني على ان الكل متفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بحدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل يحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالتشخص فلا يكون هنالك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الحين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر

قوله ولا اتصاف المعدومات بل الممتنعات في صحبة الوجود
١ ٣٨١ الذهني ان التعلق بين العاقل والمعدوم المطلق محال
فلا بد ان يكون المعلوم
وان كان من الممتنعات
متحققا ولو في الذهن فيجوز ان
يكون المعلومية ايضا باعتبار امر محقق في المعلوم
نعم انتفاء ذلك فيما بين الطرفين ليس التنبه فتم

اخوانه

اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع والمعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل انما اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لانه لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز انما يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعددا بالاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر فيه المتاخر وهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان وهو طرف للزمان

قوله والحركة كمال اول الى قوله بعد اسطر اقول هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم ان ٢٨٣
الحركة حال حصول
الجسم في المكان المنتقل
عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال
الجسم قبل حصوله في المكان الذي انتقل اليه معدوم
عنه ممكن له فهو كمال ايضا والجسم في ذلك كمال بالقوة في
المكان الثاني لكن الحركة سبق الكمالين فالحركة كمال اول بالقوة اعني

الزمان رد ومقدار الحركة فيكون التعريف دورياً فغيره بما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء ان

ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج وليست بتصورات اولية لاعانة الحس عليها ولما

الان والزمان بهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه

الأمور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود

واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا

لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها التصور

وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقاً بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يجب

ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء فان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها

كمالا له واحترز بقيد الأولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول

في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان

والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير

الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن

الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد

حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال

لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمالات

فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها

كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة

النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من

حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك

التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الأمور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها

الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في هذا التعريف يدل على

تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا

ليس تعريفا للحركة يقصد بها تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص

وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور

مهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى

ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به

تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه

بالصورة بانه مراد من اللفظ ومن حيث انه مقصود ... عند الطب من حيث الذات وقال الرازي بحسب صورتها الحسية صورتها التي ... وابيتها كما هو المشهور ومن اضافة الصورة ... التميز فيما عداها كما في الصورة فالمعنى المسمى هو المراد ... بحسب الكنه كما في الحد او بالتمييز المحض كما في التعريف بالرسم ... او الاشياء ادنى مراتب التعريف ولا يخفى ان اللفظ هو التوجيه الثاني ... الذي اجاب عليه

الخفى واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هنالك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر بما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة فى ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم فى مكان بعد آخر هذا التعريف على راى المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبنى على انهم لا يثبتون الحركة فى ساير المقولات والمراد على ما ذكرنا انفا هو الحصول الاول فى المكان الثانى فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول فى الحيز الثانى لانا انما تنقطع فى الآن الثانى لا فى الآن الاول ووجود ما ضرورى لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبداء والمنتهى ولا يكون فى حيز اينين بل يكون فى كل آن فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبداء والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان المتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبداء ولا فى المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار ويطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهى الحركة بالمعنى الثانى فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثانى فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التى بين المبداء والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا فى التوهم لاستحالة وجودها فى الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد فى زمان يحدده آنان آن حصول المتحرك فى المبداء وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك ما هو اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار انها تتصف بالوجود فى زمان قبل

ان الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كانت هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع و الزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وان سابقين او لاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها

حاصله جواب باختيار الشق الاول يعني اختيار انها حصول متعين [illegible] غير متعددة [illegible] فلم يوجد الحركة [illegible] حصول وان كان حصولا واحدا [illegible] سكون [illegible]

اينا واحدا

اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته
الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الاينون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك تعدد الاينون لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اينون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالى الانات ولا انقطاع الحركة ولا كون
المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة فبكل ان يفرض يكون هناك
كيفية اخرى غيرها اذ لا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان بل
كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات
اقول القول بان المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها
مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان يكون
شئ منها موجودا في الحال او لا يكون والثانى باطل لانها لو لم يكن شئ منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في الحال او لا يكون الماضى ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضى هو الذى وجد
في الحال والموجود في المستقبل هو الذى يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان
كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة
معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان
لم ينقسم لزم الجزء الذى لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هى الحركة
بالمعنى الثانى فيحنا وانه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصى عن هذه الشبهة بوجه
اخر وهو ان تقول لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذى هو الفصل
المشترك بين الزمانين الماضى والمستقبل والثانى القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضى
واوايل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التى ينسب اليها ومنشأ الشبهة
التباس احد المعنيين بالاخر فان قولنا الموجود في الماضى هو الذى وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذى يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اى
حال ويتوقف اى الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدء وثانيها ما اليه الحركة
وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبداء والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان
في شئ واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين
لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التى يقع فيها

بالمعنى الثانى وقولنا فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيه بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول تم

الحركة

الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التى وقعت فيها الحركة و
سادسها الزمان لان الحركة لابد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد
واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لابد فى تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان
لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هو عليه وايضا
منتهى الحركة قد يكون متاخرا فى الوجود عن الحركة كالبياض فى الحركة التبييض فلا يتصور توقف
الحركة عليه واما ان الحركة لابد لها فى تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث
انها عرض لابد لها من موضوع هو علة قابلية الحركة ومن حيث انها امر ممتد غير قار ومنتزع
لهذا الامر الممتد لابد لها من زمان ولابد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجرى
مجريها واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما يظهر فى الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل
واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راى الحكماء فلا يتصور لها ثبوت
مبداء ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يفرض لها مبداء ومنتهى
ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا
فالحركة لا تستلزم المبداء والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعهما
فى جهتى امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها كمال ثان يتادى
اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثانى ابدا فلا يكون
لها منتهى بالفعل فتامت وما اليه قد يتحدان محلا بمعنى ان محل مبدء الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك فى الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة فى الجسم المستدير كالفلك
تكون مبداء الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هى بعينها حركة اليها وقد يتضادان
ذاتا وعرضا يعنى قد يكون مبدء الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط
وبالعكس فان ذات كل واحد من المبداء والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل
بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه
ولا شك ان مبدء الحركة ومنتهاها لكل واحد منهما ذات ومفهوم وهذا الذى ذكره حكم
ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذى اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما
بالنظر اليهما تقابلا لانه قال الامام المبداء والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذى
المبدء وذى المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف
والثانى على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدء انما يعقل بالقياس

٣٨٧

لم يكن موضوعا قريبا لها ولما المبدء والمنتهى فهنا كذلك لان موضوعها

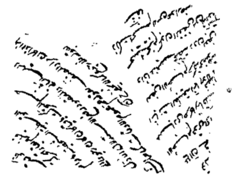
مكية لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها

كان الخروج من محل الى ما تكون الحركة عندها بالقوة فذلك هو المبدء وما منه ... الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انتهائها

الى نفس المبدء وبخو المبدء انما يعقل بالقياس الى المبداء واما ان الثانى على سبيل التضاد
فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان
لكن ليس كل من تعقل مبدء الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد اشار الى الاعتبار
الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقال ان له فان المبدء والمنتهى انما يقالان لذى المبداء
وذى المنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقى للحركة الاينية
والوضعية هو الجوهر المالى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد فى
الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية
واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بهاتين الحركتين تبعا و
بالعرض والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل المقادير والكيفيات
قابلة اياها فهى متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف على سبيل
التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اى لا يجوز
ان يكون الشئ الذى عرضت له المتحركية حقيقة هو الشئ الذى عرضت له المحركية حقيقة
واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اى علة الحركة
والا لكان علة الجزء الاول منها مستمرة فدام ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثانى منها لان
اجزاء الحركة لا تجتمع فى الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اى الحركة
ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر
وهو الصورة الجسمية والهيولى
لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذى هو مستمر محركا
لنفسه كافيا وحده فى هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط
زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتموه فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة
الموجودة فى الخارج هى الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى
منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس
الى الحدود المفروضة فى المسافة عوارض متغايرة اياها لا تفيد ها تعددا شخصيا فلم لا يجوز
ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبى غرض المستدل
هيهنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر فى اقتضاء الجسم للحركة زوال
حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح فى ذلك
الغرض لكن لا يتم بالدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى حركاتها والثانى ان الجسم المتحرك

لو كان

قوله والمعروض الحقيقى الخ كون الموصوف الحقيقى للمقادير ٣٨٨
والكيفيات ما هو صرافة الهيولى لنظر بسبب الظاهر ان الموصوف
بها هو الجسم
من حيث الجسمية اعنى الصورة
الجسمية او بمعنى المجموع المركب منهما
او ... ولو سلم ذلك
فى المقادير ... الظاهر ان الحال فى
الكيفيات ... الظاهر
ان قياس المقادير على الكيفيات
وعدم الفرق ... الذى
عليه الرحمة والرضوان



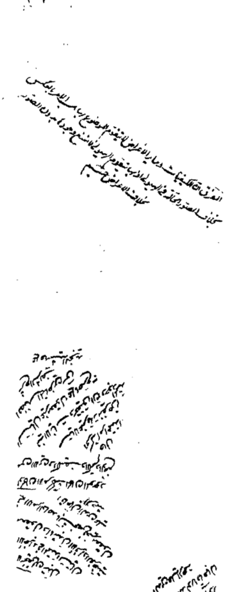
لوكان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات ببيان الملازمة ان ذات الجسم لوكان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هنالك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها الحركة بشروط لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان تعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك ودوام الاجسام ولم يلزم من
وسوّغ لهم عليه الاعتراض الذي ذكرنا لكان بين تمم
اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا تكون الذات بها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب لسا اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجوهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تعدم دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجوهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا ببيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان

قوله وكذا متى يعني دفعة لا تقوله والانفعال اقول ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر وقال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان انتقال لا يكون فيه بل يكون في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغيير فيعرض بسببه فيه التبدل كذا افاد العلامة

٢٣١٩

... منها النوع ولا صنفا والحركة المستديرة قد يكون انتقالا من فرد من الموضوع الى فرد اخر منه كما في تمام الدورة وقد يكون من صنف الى صنف اخر ومن نوع الى نوع اخر
الخياسي قدس سره

لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما كذلك فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين
كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون شيء منهما موجودا فيه والثاني يلزم
منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو
محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة
الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء
الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا
انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض
عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه يلزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن
الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي
بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودة
آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الوجودات
المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة
وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
والمسافة منطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة
من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك
الاينى فيما بين المبدء والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب
استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا المتحرك
الكيفي فيما بين مبدء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد
افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط
التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما
خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة ايّان او كيفان
وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات لا تقف على حد قالوا
ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا
لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية
انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة
فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف



والفرق

والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائها
موجودة بدونها وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم
من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم
واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا
لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد وان يكون
حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع
ان يتحرك في الصورة بالضرورة لانا لو سلمنا وجوب تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة لا بصورة
واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة
ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال
من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان
الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم
من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها
متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان في
عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية
والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسايطها
وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره
من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان
يزول ذلك المركب من محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام
جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة
فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا
قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير
موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان
كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض
ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة
الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي

حال تحركها الكر لم لا يجوز ان يكون متحصلها بالفعل

سى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل
او كان اصغر مقدارًا من جسم آخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف
اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضًا من اضافة
الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة ومعروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها
مع تغير متبوعاتها فى انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت
بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا فى المضاف
واعترض بان هذا الدليل بعينه جار فى سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالتبعية لشئ واجيب بان
ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه
النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما فى الاحكام واما الجدة فتقع
دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه
تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها فى الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت
بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن باقيا فالتبرد توجه
الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى
التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة فى مراتب التسخن او التبرد
فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة
لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين
فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن فى زمان والتبرد
فى زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة
فيهما تتبع الحركة فى غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والتغير فالحركة
فيهما تابعة للحركة اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية او فى الالة واما فى القابل وذلك لان
العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تتجدد كذلك والالة قد تكل هكذا ففى جميع هذه

الصور

قوله ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة فى مراتب التسخن او التبرد فقط ولا يخفى ان كل مرتبة من مراتب السخونة فهى برودة بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها وكذا كل مرتبة من مراتب البرودة فهى حرارة بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها فكما لا يمكن الانتقال من احدهما الى الاخرى لا يمكن الانتقال من مرتبة الى مرتبة اخرى

قوله اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية ليس المراد ان القوة مما فيه الحركة اذ المراد من القوة الارادة او الطبيعة ولا تقع الحركة

بانه يحق ان المتنقل من السخونة الى البرودة

الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم ينبعث التبدل

في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع

الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في

التاثر تقع الحركة في المقولتين تبعا ففي الكم باعتبارين لدخول الماء في القارورة المكبوبة على سير و

كصعود الانبية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى

قوله هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو واعلم ان النامي يزداد

تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع مبتدءا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل

والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره

واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على

الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما في القطن

المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من

الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا

التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان

التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها

وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار

الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا

ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان

يقتضي مقدارا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو

عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفك عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه

لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا فانه به

سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى

ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل

منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في

ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على

ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو

جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك

ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة تدريجا فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن

تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة

٣٩٣ وان نمى فيكون الى الزيادة الاصلية اجزائه بجزائه فيه

تحرك بجهة الى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نموا في الاصل فيكون المسمى

باسم النمو هو الحركة الاقتضائية

الاصلية كشف المراد التجريد للعلامة اليمانيين مسره

قوله وهو ان يتقارب اجزاء الجسم لا يخفى ان الجزء مع كونه جزءا لا

يمكن ان يحصل له مقدار الكل من حيث انه كل لكن يمكن ان

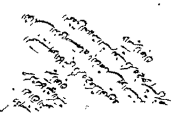
قوله لان نسبته الى جميع المقادير على التسوية بهذه التسوية تما اعترف

به القائلون بالهيولى وكانه قال لا بد منه والا لزم القول بالانعدام بالمرة

قوله والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة من الظاهر ان السبب ههنا هو عدم التركيب من الهيولى والصورة وهذا يقتضي ان لا يكون

قوله واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك اي واما الاعتراض على الامام بانه لو جاز ذلك اي توارد المقادير على الصورة الجسمية التي هي قائمة بنفسها

فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزء من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارًا اخر غير ما اقتضاه جزئه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار اخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم نكب عليه الماء دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي فيه الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء وما ليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحركت كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة



دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبثها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكاره هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انا اذا عددنا النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل لمجموع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققناه ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة اولم يتصلا وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير لما كانت في حال الشاب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير

والذبول في النمو الموضوع ذلك في الكم الحركة بعينه

هو الجسم بما هو جسم نوعي ولا ينافيه ذلك كون الصورة النوعية منه الحركة لا موضوعها لما فات الفردس النوع غير الصورة النوعية ولا يلزم انضمام كون الموضوع هو النوع بما هو نوع هو الذي يستتبع للاختلاف ويظهر مما ذكرنا ان السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية فان الاجزاء الزائدة ليست مقومة للشخص ولا متصلة بالافراد

قوله وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم الى قوله لما اقول لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث عن الحركة في الكيف

فيحس منه بالحرارة والقول ان باطلان فان الحس يكذبهما اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلته اليد بجميع اجزاء الماء وتفرقها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك ولا ريب بطلان الكمون واما الثاني فلانا نشاهد جبلا من كبريت تغيب منه نار صغيرة فيحترق مع انا نعلم انه لم يكن في كبريت النار الصغيرة من الاجزاء الناريه ما يحب ويغلب عليها كذلك

المراد العلامة الحلي قدس سره ونور ضريحه وروحه

فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتبين بها حد منهم لبيان
الامر الثاني بل تمسكوا فيه بانه يجري انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج
ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على
ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في انات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس
بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات
دفعية متعاقبة فلا تكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز
والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال لهما في مباحث المزاج والمص اشار هيهنا الى بطلان
مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء
نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرارتها من يدخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره
وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي مقولة وقوع الحركة في مقولتي الاين و
الوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان
للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما
حوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب
تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج
من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو
سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم
في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا
حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف للمتقابلين والمنسوب
اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الا نقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالهوية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد
يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان
ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه
وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على
ذلك انه اذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك
او المحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين

مختلفين

٣٩٧

مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الهيئة ولو فرض فلا خفاء في جواز ان اختلاطها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدء والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة ومعها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبداء والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلاثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الامور الثلاث فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد

واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك
اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة لاتصال المسافة ولا تميز
في تلك الحركة بوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر
ولا تجزي فيها بالفعل ولا انفصال بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها
في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل
وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره
عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره
فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج
وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع
بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر انفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط
ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم التدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بما اوردنا عليه من الاعتراض ثم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر
من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون
المحرك متعددا ومجموع المحركين واحدا بالشخص وكل من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي
هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلوب بان محركا واحدا بالشخص مثلا
اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدء الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف تحركه
هذه بان رامية زيدا او عمرا او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد
الى المؤثر لا مدخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز تواردهما على سبيل الاجتماع
ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم
ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم
من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او
من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة
الصاعدة الى الحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما

في حركة

في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد في موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدء والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدء والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدء وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها

قوله فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى اي لا تضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة لان التضاد بينهما اما ان يكون لاجل الاستدارة والاستقامة فيلزم ان يكون الاستدارة والاستقامة متضادتين لكن الاستدارة والاستقامة ليس موضوعهما القريب واحدا ولا يشتركان في الموضوعات

الى الأولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبداء احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ثم بل من حيث التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدء والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدء والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون ومتبعيه لكن التغيير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان

ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى ح سريعة وتضعف وتسمى ح بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة

المساوية

ثم المتقابلان اعني المبدء والمنتهى فظاهر عدم مدخليتهما في انقسام الحركة واما الفاعل اعني المحرك فان كان بسيطا غير مستقيم او منقسما ليس لجزء اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فظاهر ايضا عدم مدخليته في انقسام الحركة وان كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا يقدر كل واحد منهم على تحريكه في الجملة فاما ان يكون تلك العدة مجتمعين على التحريك لا اثنين بل ع خشبة يرفع احدهما احد راسيها والاخر الاخر فقد يتوهم ان حركة هذه الخشبة منقسم بحركتي الراسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كذلك بل انقسامها انما هو بسبب انقسام الخشبة الى راسين الا ترى ان حركتها لو لم يكن متعدد والكان هذا الانقسام بحاله

[illegible]

بل عرفت في انقسام حركة الخشبة بحسب انقسام الخشبة شوارق

قوله ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الى قوله الماهية اقول يعرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف اخرى فتكون الحركة باعتبار

[illegible]

نفسها مختلفة الى سريع والبطيء وهما ان صنفان ليسا متباينين حتى يكون عروض احدهما للجنس بواسطة الاخر بل معروضان اولا لذلك الجنس وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب من الفصل احدهما فاحفظه كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره

١٤٠

المساوية في الزمان الأقل او المسافة الأطول في الزمان المساوي او الاقصر عن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شئ من الفصول يقابلهما ثم كل من السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا يخالطها من البطوء وبطيئة لا يخالطها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطاء ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد بينت بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة ضعيف وهو لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما انصف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار حين فرض حركاته المعمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه يزيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا للبطوء في الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا للبطوء في الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشي مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه

بانه يصلح سبب البطوء الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح سبب البطوء الحركة القسرية

والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤهما نفس الارادة كما في رمي الحجر

وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطافات لوجود زمان بين الى الميلين ذهب

ذوات الزوايا اي الحركتين الواقعتين على خطين مستقيمين متلاقيين على نقطة على غير

بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي

الصوب

كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى

صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة

بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة بانتهى البتة الى سكون وذلك

لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر

او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين الميلين المستقيمين

ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين

في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون

منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه اني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك

الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة

موجودة في ان الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول

ايضا اني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول

منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا انيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول

لامتناع اجتماع الميل اليه مع الميل عنه فبين الانين زمان لامتناع تتالي الانات وذلك الزمان

لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان

الميل الذي هو علة الحركة كان علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا

ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في ان الوصول

لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل

الذي هو علة اللاوصول اني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع

عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول اني وكذا اللاوصول آني لما بينا انفا فبين الانين زمان

سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما

اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول

الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول اني

قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما

زمانيا

قوله ولا اتصال لذوات الزوايا انه قوله بين الى الميلين

اقول يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان ٢ ٣

بينهما زمان سكون

كما بين الصاعدة والهابطة

ويعبر عن ذلك بذوات الزوايا و

اي الحركتين على خطين احدهما متصل بالاخر

في الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الرجوعية

المنتهي الى المبدء وانما وجب السكون بينهما لان

الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب كشف المراد للعلامة ابي قدس سره

قوله اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة لما ورد عليهم ان اثبات

الانات كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد

السفينة بسكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون في

الاستقامة فكون الجسم ساكنا بعض زمان تصدق

عليه انه متحرك منه بالعرض وان كانت الى

جهة حركته الطبيعية

زمانيا قلنا نعم فان الانطباق والموازاة والمحاذات والتماس والوصول وامثالها انيات لانها انما تحصل
عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منهما زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك
ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال الجبائي
لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب
الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب
فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب
من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم
الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن الحال متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما
وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان
بين آني الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل
للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل
من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل فالتقيا في الجو بحيث يماس سطحها اسطحه فلا شك انه ينزل
الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة
وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ظاهر
البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فانا وصل اليها ريحه وقفت
ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض مح ويجوز استلزامه للمح الذي هو وقوف
الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا موجب له الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة
لا السكون ولا موجب للاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا موجب الاعتماد
المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب
ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي
غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة
الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في
الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في
الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من

قوله وفي غير الاين حفظ النوع اقول لما بين ان السكون
عبارة عن
حفظ النسب وكان
ذلك انما يتحقق في السكون
في المكان لكن ليس كل سكون في مكان
فوجب عليه ان يفسر السكون في غير الاين من
المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي تقع عند
الحركة كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره ونور
عليه وبركاته

عني تبدل الى وضع لو فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في
المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا
ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا ما فيما يقع فيه الحركة وقد يراد
به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه خرج عدم
حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو
تضادهما تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه
السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك
لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح
اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع
في ان لا يتحرك جسم في شئ من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة
ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة و
السكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى قسري وطبيعي وارادي لان مبدئه ان كان خارجا
عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي
الحركة انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة
الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنته امر اخر الى الطبيعة
ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال
عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء والطبيعة
تقتضي ارده الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي
لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد
الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة
بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة
طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شئ من الحركات
الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة
ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة
يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع

وهو مهروبا

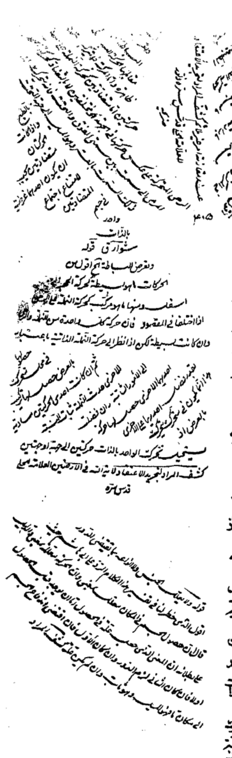
اختلفوا في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل
لها هو السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر
السكون
في المكان فالمقابل
له الحركة منه او اليه او كلاهما
والمختار الاخير كما اشار اليه المصنف
بقوله فهو ضد يقابل الحركتين معا شوارق ٤٠٢

قوله
فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي اقول الطبيعة امر
ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها وحدها بل لا بد من اقتران

قوله لترد الجسم اليه فيقف اقول غاية الحركة الطبيعية انما هي حصول
الحالة الملائمة الطبيعية التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة
الطبيعية دفعا للجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط
وهو عدم الحالة غير الطبيعية كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة

طلبته بالطبع كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

في حد اخر فهذه الحركة الطالبة لتلك النقطة غير طالبة
الحركة الهاربة عنها شوارق
شوارق



رمهر وباعتها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب
الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة
القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة
وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا
بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وطبيعي
وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركب وانما
تعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة
ترك اراده الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون
عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز
اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها اشد من التركب في شيء
واحد اللوجود ههنا هو اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على
الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة
ذلك المقارن عدم بقاء مباشرة مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان
يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم والحركة قد
تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات
وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك
بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة
قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة
مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت
اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه
يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما
الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية تم والسند
الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس والانواع عما يقتضي العدد اختلف المتكلمون في ان الحصول
في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم
واتباعه الى ان موجبه معنى اخر يعلل به الحركة والسكون ونفى ابو الحسين وباقي المتكلمين الى

انتفاء ذلك المعنى وتوهم انتفاء ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم

بقوله ولا يعلل الجنس اى الحصول في الحيز ولا انواعه اى الحركة والسكون بما يقتضى الدور وهو

الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذى هو حصول الجوهر في الحيز فلو

علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور والخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه

اى الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشئ الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه

فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين

حقيقى وهو كون الشئ في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقى

وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك

بان يختص اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر ولما كان متى نسبة

الشئ الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال وهو اى الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم

والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم

ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة

لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم

والتاخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما انها الحركة ليس من جهة ما انها المسافة فللحركة مقدار

منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار اخر معناه

ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل

باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض

المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اى مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة

وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له

متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى

ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمها اليه اى لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان

لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات

متقدمة على الزمان لان الشئ متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما

على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور

والظرف يعنى الان المفروض كالنقطة يعنى كما ان النقطة ليست جزء من الخط كذلك الان ليس جزء

من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضى والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة

بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان



قوله وانما يعرض المقولة بالذات الخ اقول هذه المقولة التى هى المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما تعرض لغيرها بالعرض

قوله ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمها اليه اقول الذى فهمناه من هذا الكلام ان احدهما ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلى قدس سره

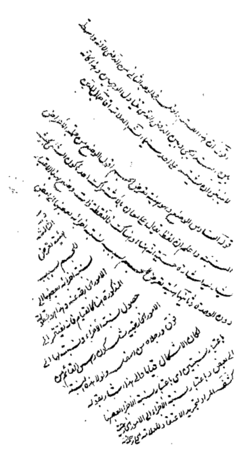
قوله والظرف كالنقطة اقول الظرف يعنى به الان فانه طرف الزمان

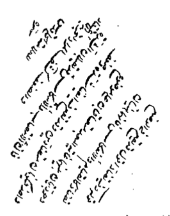
العدم على التدريج كعدم الحركة والثانى ان لا يكون لا على التدريج كالاماتة وكعدم الان كشف المراد

لتجريد الاعتقاد للعلامة

الحلى قدس سره

التضعيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم الان اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الان زمانيا لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا انا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الانات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هنالك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الان اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في ظرف الزمان اعني الان لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدء والمنتهى فانه يوجد في ان ولا يوجد في زمان قطعا وحصولا في الان والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في ان ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين اني دفعي الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الان دون الاخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل ان يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل ان يفرض من الانات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي هو يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا ويكون عدمه فيه فالان طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الان وهو اني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والان يوجد في احدهما او فيهما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان اخر وهكذا فيتسلسل وكذا الان لو كان موجودا في الان لكان ذلك الان ايضا موجودا في ان اخر ولزم التسلسل وانا نمهد هذا فلا نسلم ان عدم الان اني فقوله لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا لوجوده والنزاع فيه والسند ما ذكرنا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين





نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير ذلك الجسم
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه و
بحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يسمى الانتصاب ومنها اخر وفيه نظر اذ
فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع وبعد بينهما غاية الخلاف وشدة
وجه نعدت لان الشي قد يكون اشد انتصابا وانحنا من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر
وهو كون الشي بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشي الى
هيئة يحصل بسبب نسبته الى ملاصق يحيط به احاطة تما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة
معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها او
عرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما
ذهنا والا يلزم التسـ يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تاثير الشي في
غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر
الشي من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين
منهم المصنف الى ان هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدنا في الخارج لافتقر كل منهما
الى مؤثر ويتحقق هنالك تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو
كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر
وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من
حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل
وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ
ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما
قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها
الى غاية ما من وضع
او كيف او
كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك
والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة والسلام على اشرف الاولين و
محمد واله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على
اعدائهم اجمعين

قوله السابع الملك وهو نسبة التملك اقول قال ابو علي
ان مقولة الملك لم احصلها الى الان ويشبه ان يكون عبارة عن
نسبة الجسم
الى حلوله او لبعض
اجزائه كالسلخ والقميص
منه ذاتي كحال الهرة عند اهابها
ومنه عرضي كبدن الانسان عند قميصه
... ذاته حقيقة
... ويقرب انها عبارة
عن هيئة نسبية التملكية
...
...
غير
المنقسم
...
مختلفة ...
الملك ...
المراد ...
اصح
سمج

المقصد الثالث

قوله المقصد الثالث الخ
اقول يريد اثبات واجب الوجود و
بيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه و
بيان افعاله واثاره واستدل باثبات وجوده لانه
الاصل في ذلك كله والدليل على وجوده ان نقول
هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة وذلك المؤثر ان كان
واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا تسلسل او دار
وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع اشير اليه
في الكتاب العزيز بقوله اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد

الاولى فلهذا اختاره
المصنف كشف المراد التجريد
الاعتقاد العلامة الحلي قدس سره
قوله الفصل الثاني في صفاته وجود العالم بعد
عدمه ينفي الايجاب اقول لما فرغ من البحث في الدلالة
على وجود الصانع شرع في الاستدلال على صفاته
تعالى وابتدأ بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر
انا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان
كان موجبا لزم حدوثه او قدم ما فرضناه
حادثا اعني العالم والتالي
بقسميه باطل
بيان الملازمة
ان المؤثر الموجب يستحيل
تخلف اثره عنه وذلك يستلزم
اما قدم العالم وقد فرضناه حادثا او حدوث
المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم
قادر مختار كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة
الحلي الاية الله في الارضين نور الله مرقده
ورفع روحه واعلى الله مقامه
ورفع درجته

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب

الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى في وجوده فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فثبت الثاني بيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان غاية ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون مؤثر في العالم هو القادر ولا تقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه

وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعم بطريق الايجاب جوهرا

مجردا ليس بجسم ولا جسمانى قديما قادرا يكون هو الذى اوجد العالم الجسمانى بالقدرة و

الاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة البارى تعم اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين

تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشئ بمعنى صحة الفعل والترك تع لانها تقتضى امكان صدور

الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان

استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع

امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر

باعتبارين اى امكان صدور الامر باعتبار القدرة وحدها اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة

اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما قيل ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار

بل يحققه فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك

او لا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان

اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعنى انضمام الارادة الى القدرة قلنا

نعم لكن لا يضرنا فانا ندعى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن الارادة

وان اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا لا نم وتقرير الدليل الثانى ان

القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا تمكن من

الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله و

يمكن اجتماع القدرة على الوجود فى المستقبل مع العدم فى الحال يعنى نختار انها حال عدم الاثر

لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى الحال فلا ينافيه العدم بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث

ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين

على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازلى ولا شئ من الازلى باثر للقادر وايضا العدم

نفى محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير

وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد يعنى ان القادر هو الذى يصح منه

ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعموم العلة تستلزم عمومية الصفة يعنى ان

عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اى قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان

علة المقدورية عامة فى جميع الممكنات فالقدرة عامة فى جميعها اما ان علة المقدورية عامة

فلان علتها الامكان وهو مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا

لله تعم اقول لا نم ان الامكان علة للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب

القدرة على الوجود فى المستقبل على العدم فى

الحال لان ايقاع الوجود فى الاستقبال غير ممكن فى الحال لانه

مشروط

بالاستقبال الممتنع

فى الحال واذا كان كذلك

فلا قدرة عليه فى الحال وهو محصور

الاستقبال بعود الكلام لانا نقول القدرة

لا تتعلق بالوجود فى الاستقبال فى الحال بحسب فى

الاستقبال كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلى قدس سره

يكون التأثير جزءا بالقياس

الى الاخر وتح يتعين ذلك

او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض
المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد
مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم
القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما
ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا
تخصيص فيه قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا
للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدورية تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان
تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية
فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما
فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة و
فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا
معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم
الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير
من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في احد لكنه غير
لازم مما ذكروا والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما و
من استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده
المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه
عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما
فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام

---

١١ / ٤ دهر تعدم عالما ادويسا الابواد الوجد ما مستند
ستعرف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى
عالم بذاته عالما
تعدم فهو عالم بغيره كذلك
المراد بالتجرد الاعتقاد للعلاقة
قوله والاخير
عام اول الوجه الاخير من الادلة الثلثة الدالة
على كونه تعالى عالما يدل على عمومية علمه كذلك معلوم و
تقريره ان كل ممكن مستند اليه فيكون عالما به سواء كان

الاولين مرموزة وما زعليهم وان كان لم يتوجها على ظاهرها دليهم
لم يتوقف على مقاصدهم خلاف على الرمز وعلى هذا ينبغي قاعدة في النور و

تفضلا من فضلاء فارس في تبيين عمارات العلوم الحقيقية ولهذا قال
النبي صلى الله عليه وسلم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناولته رجال من فارس

المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين احدهما فاعل الخير
والآخر فاعل الشر انما يجب الالزام شركهم بان يكون
مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل
الشر هو الامكان فافهم
عرفت ان الخيرات
كلها راجعة
الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى
العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كذلك

واتقان واحكام تحير فيه العقول والاذهان ولا تفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اولى فهو ممنوع واصلح نظاما انما ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحصل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر فيما يهتدي اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته وانا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدء لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

قوله وكل مجرد عاقل اقول اي اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل قائمة بالنفس العاقلة فلا يصدق ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون الشيء حاصلا لموجود قائم بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك بحصول بحلول

فقد تم الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعنى ثانى وجهى الحكماء عام اى يدل على انه تعالى عالم

بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثانى فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم

علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين

وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين

متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشئ الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع

كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات

ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم وبهما ممكنتان واما النسبة بين العالم

والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا

كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة و

الى هذا اشار بقوله والتغاير اعتبارى يعنى ان ذات البارى تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية

فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفى لتحقق

النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة

مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم ولا خفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب

كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات الاحدى من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق

ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده

كما علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى

من العلم بارتسام صورة الاشياء ضرورة ان انكشاف الشئ على احد لاجل حضوره بنفسه

عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله

ولا يستدعى العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من

نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول

للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان

والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة

اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك

العلم ويعلم انه ليس فى الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول موجب التغيير فى ذاته

من صفة الى اخرى والثانى موجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب

منع لزوم التغيير فيه تعالى بل التغيير انما هو فى الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة

او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى يتغير اضافته فقط

لا الى معرفة كنه ذاته تعالى والعجب انه كيف حصل ذاته تعالى

مقتضية للمعدومات

والممتنعات وكيف جعلها متعينة

حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون

الوجود فتفطن وقال ونهاية ما يقال فى هذا المقصد

الذى تحير فيه العقول الفحول من ذوى العقول هذا واكتفى بعضهم

فى كيفية علمه تعالى بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالى الذى هو عين

قوله ولا يستدعى العلم الى قوله المعقولة لنا اقول هذا

جواب عن اعتراض اخر اورده من نفى علمه تعالى بالماهيات

المغايرة له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم فى العالم

الاشياء كلها حاصلة له لانه مؤثر وموجد لها وحصول الاثر للمؤثر

اشد من حصول المقبول للقابل مع ان الثانى لا يستدعى حصول الصورة

للذى يحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار الى حصولها

اولى ولما كانت ذاته سببا بالكل موجود وعلمه بذاته علة

لعلمه باثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان

متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات

فكذا معلوله والعلم به كلاهما

بالذات متغايران

بنوع

من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التجريد

كشف المراد لتجريد الاعتقاد لاية الله فى الارضين العلامة الحلى

سره وروح روحه

واعلى مقامه

وعلى التقديرين لا يلزم تغيير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم

اقول هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض ان العلم يجب تغيره

احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة ايضا معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجوبها ولا تنافي بين الامكان

بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل

قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال

جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من

المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى اخر تقدم في مبحث الكيفيات النفسانية

وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم

التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض

الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص

لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك

الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات

وذهب المص وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي

القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالدواعي واستدل المص على ان

الارادة ليست امرا اخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد

القدماء فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص

وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي

حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا اخر زائدا عليه وذلك

ظاهر والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع

دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا صلى الله عليه وسلم والقران والحديث

مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال

عليه كما هو حق ساير الصفات الذاتية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي

وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو

عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد

فيها من بيان ان الحيوة في الغايب تعالى تقتضي صحة السمع والبصر وغايته منتسبتهم في ذلك

على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا

صار حيا يتصف به ان لم يقم به افة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله

للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل

الى بيان استحالة النقص والافة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة

السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا

في وقت دون ما قبله وما بعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم كشف

المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره

ان المعنى هو الادراك الفعال وبذاك الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى لحيوته فانه وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى ومحصول كلامه تعالى حي بذاته بمعنى ان وجوده الذي هو حيوته

لان حدوث الارادة في وقت دون اخر يستلزم ثبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكلام فيها كشف المراد لتجريد الاعتقاد

فان القران قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان السميع والبصير في حقنا انما يكون بالالات الجسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب اليه ابو الحسين او الى صفة زائدة غير مفتقرة الى الالات في حقه تعالى كشف المراد لتجريد الاعتقاد

فلنقول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ايضا لان الظواهر الدالة
على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة
احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس
العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان
على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر
علمين متعلقين بما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم
كما هو رأي الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى
بريئة عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى
بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات
وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما
نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب
كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر
ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن
المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية
قدرته يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم فلا يلزم الدور
ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه
وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة
له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم والثاني ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف
واصوات يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم
زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب
اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل

الكلام صفة قائمة به تعالى كما في الوجود والخالق ملا عبد الرزاق ١٢ م ٤

قوله فلا يلزم الدور اقول فوجه الدور ان اثبات الكلام بقول
النبي موقوف على
صدقه وصدق موقوف
على اخبار الله تعالى بصدقه بطريق التكلم
فيلزم الدور وحاصل الدفع منع توقف اثبات
صدق النبي على اخبار الله تعالى لجواز ان يثبت بدلالة المعجزة
كما اذا ادعى انه ازاها واحد ويقول الحكم على السلاطين وقد حدث لمدعيكم

قوله وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام اقول ذهب المسلمون
كافة الى انه تعالى متكلم وقد اختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه اوجد
حروفا واصواتا في اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة
انه متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم
والارادة وغيرهما من الصفات
تدل عليها العبارات
وهو
الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا
خبر ...
المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا الكلام الاشاعرة

او النبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب

اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة

قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تسمى الكلام النفسي وهو

مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى

القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم حتى العوام

والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم

بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص

والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك

الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وَهٰذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ وقوله انه لذكر لك الآية وكونه عربيا لقوله تعالى

اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة

مقروا بالالسن بالاجماع مسموعا بالاذان بالاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في

المصاحف بالاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى

قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور

والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والايات لقوله تعالى كتاب

احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء

منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة التكوين

لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلامه متأخر عن

الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله

بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين

والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله

الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى

لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر

به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد او لا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد

في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل

هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه

كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون

واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب

كون موجودا بالوجود العيني او الوجود الذهني ضرورة انحصار الوجود

فيهما والثاني باطل

بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني

فتعين الاول وظاهر ان مدلولات اكثر

الالفاظ كالاعراض القائمة بها ولا تتصور قيامها بذات

الواجب تعالى الكلامية وسمعيا بها موجودات خارجية

كالسماء والارض وغيرها وعرضية كالاعراض القائمة بها

مقدس اردبيلي عليه الرحمة والرضوان

ينسب الى مؤلف فان قيل انما اريد بكلام الله ثم المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا انما اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله ثم قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه عم سمع كلامه الازلي بلا صوت وحروف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع ماعدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم وافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال من ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وهو نحو من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتي والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز

قوله من جميع الجهات اتبع هذا التي لعله لظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن الى ان يا موسى اني انا الله فلا يبعد ان يقال ان اختراع النداء من جانب الوادي الايمن وهذا لا يستلزم عدم سماع موسى على نبينا وعليه السلام الصوت من جميع الجهات لجواز ان يتكيف الهواء المجاور من سائر الاطراف وقال بعض الاعلام لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الجهات لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة معينة انتهى

هذا الجواب يرجع الى الجواب الاول واقول فيه نظر لجواز ان يتحقق الصوت في الهواء المحيط بموسى على نبينا وعليه السلام

418

قوله الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا الخ هذا الالزام فظ وجوابه باطل بطلانا واضحا واشار اليه بقوله وتحقيق هذا فتبصر فيه

الواحد حكمي على الجماعة او بالاجماع كما ذهب اليه البعض او يقال ان المعدومين ب الغائبين عن مجلس الخطاب

ان يكون بالقياس كما عند جماعة او بالخبر كقوله حكمي على

مامورون حين وجودهم صالحين للخطاب موجود مستمر فيه

الذي اشار بقوله والمعدوم ليس بمامور لكن لما استمر الامر الازلي

ان ينسب الى الحكيم العليم تعالى وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعر
في الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان
قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغيير على القديم محال قلنا
هو اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه
وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده
بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه
سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص
خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب
الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في
الازل بان يمتثل وياتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر
الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان
ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس انه
ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص تكلمه موسى عم بالطور وهو باطل
اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة
من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام
بموسى عم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوى نسبته الى
جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهى بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس
واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهى وبالعكس واختار المصنف مذهب
المعتزلة واستدل على انه تعم متكلم بان قدرته تعم عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق
الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف البارى تعم بالتكلم بمعنى خلق الحروف
الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام
وهو على الله تعم محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا
المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر
لا يسمى متحركا وان الله تعم لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا

419 قوله والاظهر القيام والاشتراط الافراد في بعض ذلك فلتكن يعني

يصح الاطلاق والاشتقاق بالقيام فقد يصح بالايجاد ايضا في الجملة
وانما يكتب ذلك
فلا وقع الاطلاق في الشرع او
اللغة او العرف ولا يجعله قاعدة كلية و
على تقدير التسليم قد تحقق في الامثلة انه يصح لغة الاان
الشرع او العرف منعه والضا قد يعكس قوله وانا سمعنا الخ
كلاما من شخص سميته متكلما وان لم نعلم قيام الكلام به بل ان

والامر والكلام لسيب من هذا القبيل لانهما على التعلق فلا ذا كثر
الاوقات فخر الدين

قوله المتكلم من قام به الكلام قال السيد المدقق الكلام كيفيات وكيفيات
عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة فيكون الكلام

كلامه تعالى قديما
لاشاع
نسيام بحوادث مثات والعبارات حادثة لان كلام مغاير للالفاظ
والعبارات قائم بذاته وجه الاندفاع
ظاهر فخر الدين

ان عدم التكلم الخ هذا الحس تتمة لكلام المصنف حسب زعم بعضهم انه
دليل عقلي على الدعوى وضعفه ظاهر وافاد بانه منقوض بكلامه هذا
فخر الدين عليه
الرحمة

قائم

فانہ سمیناہ المتکلم وان لم نعلم انہ الموجد لهذا الکلام بل وان علمنا ان موجدہ هو اللہ تعالی کما هو

رأی اهل الحق وح فالکلام القائم بذات الباری تع لا یجوز ان یکون هو الحسی اعنی المنتظم من الحروف

اذ اتفق ای عدم قیام الحادث بذاتہ تعالی کانہ للاجماع والاتفاق وکذا کون الکلام اللفظی حادثا فانہ لو کان

المسموعۃ لانہ حادث ضرورۃ ان لہ ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانی من کل کلمۃ مسبوق

بالاول مشروط بانقضائہ فیکون لہ اول فلا یکون قدیما والحرف الاول لما کان لہ انقضاء

لا یکون قدیما لامتناع طریان العدم علی القدیم فالمجموع المرکب منهما ایضا لا یکون قدیما والحادث

یمتنع قیامہ بذات الباری تع فتعین ان یکون هو المعنی اذ لا ثالث یطلق علیہ اسم الکلام و

هو الذی یسمی بالکلام النفسی فان من یورد صیغۃ امر او نهی او نداء او اخبار او استخبار

او غیر ذلک یجد فی نفسہ معانی یعبر عنها بالالفاظ التی نسمیها بالکلام الحسی فالمعنی الذی

یجدہ فی نفسہ ویدور فی خلدہ ولا یختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات

ویقصد المتکلم حصولہ فی نفس السامع لیجری علی موجبہ هو الذی نسمیہ کلام النفسی وحدیثا

وانکرہ المعتز وقال والنفسانی ای الکلام النفسی غیر معقول وقد شرحناہ فی مبحث المسموعات

فلیرجع الیہ من اراد الاطلاع الیہ وللصاحب المواقف کلام فی تحقیق کلام اللہ تع محصلہ ان لفظ

المعنی یطلق تارۃ علی مدلول اللفظ واخری علی الامر القائم بالغیر فالشیخ الاشعری لما قال الکلام

هو المعنی النفسی فهم الاصحاب منہ ان مرادہ مدلول اللفظ وحدہ وهو القدیم عندہ واما

العبارات فانما تسمی کلاما مجازا لدلالتها علی ما هو الکلام حقیقۃ حتی صرحوا بان الالفاظ حادثۃ

علی مذهبہ ایضا لکنها لیست کلامہ حقیقۃ وهذا الذی فهموہ من کلام الشیخ لہ لوازم کثیرۃ

فاسدۃ کعدم اکفار من انکر کلامیۃ ما بین دفتی المصحف مع انہ علم من الدین ضرورۃ کونہ کلام

اللہ تع حقیقۃ وکعدم المعارضۃ والتحدی بکلام اللہ الحقیقی وکعدم کون المقروء والمحفوظ کلامہ

حقیقۃ الی غیر ذلک مما لا یخفی علی المتفطن فی الاحکام الدینیۃ فوجب حمل کلام الشیخ علی انہ

اراد بہ المعنی الثانی فیکون الکلام النفسی عندہ امرا شاملا للفظ والمعنی جمیعا قائما بذات اللہ

تعالی وهو مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور وهو غیر الکتابۃ والقراءۃ

والحفظ الحادثۃ وما یقال من ان الحروف والالفاظ مترتبۃ متعاقبۃ فجوابہ ان ذلک الترتیب

انما هو فی التلفظ بسبب عدم مساعدۃ الالۃ فالتلفظ حادث والادلۃ الدالۃ علی الحدوث

یجب حملها علی حدوثہ دون حدوث الملفوظ جمعا بین الادلۃ وهذا الذی ذکرناہ وان کان

مخالفا لما علیہ متاخروا اصحابنا الا انہ بعد التامل یعرف حقیتہ وقال بعض الفضلاء هذا

المحمل من کلام الشیخ مما اختارہ محمد الشهرستانی فی کتابہ المسمی بنهایۃ الاقدام ولا شبهۃ فی

انہ اقرب الی الاحکام الظاهرۃ المنسوبۃ الی قواعد الملۃ اقول المفاسد التی ذکرها انها تلزم علی

ما فهم

بالحال وعلی المستقبل بالاستقبال واللہ اعلم بحقیقۃ ۴۲

الحال فلا اشکال وقول الغیر مکتوب مرقوم بانہ نحوہ العین

وقولہ تعالی مرقوم

بانہ یوجد اللہ تعالی بکمال

قدرتہ تعبد ... لا الی نبی لیعلمہ

ویعلم ان ... فلا یلزم قدم کلف قولہ باعتبار

ان کلف کائن مکتوب فیہ فکلام اسم لهذا المؤلف

الذی اوجدہ ویوجدہ ... غیر اعتبار حضوریتہ ...

قولہ واما العبارات فانما تسمی کلاما مجازا لاخفاء فی ان الکلام

لغۃ وعرفا هو المنتظم من الحروف والقول بانہ مجاز مبنی علی اصطلاح

العلمیۃ علی ما ذهب الیہ الحکماء ... اراد انہ واحد فی العلم لیتناول

المذهبین اقول الایراد بالحقیقۃ هو ان ... الایرادات المذکورۃ

انہ لا ... العلم ... لما هو المنقول عنہ من انہ غیر العلم وقد

وقد مر تفصیل الجواب بوجہ منقح

مع الاشارۃ الی ما فیہ

فخر الدین

ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هى التى ذكرناها فى الوجهين الاول والثانى من وجوه المعتزلة

والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك او فى لسان النبى صلى الله عليه وسلم او اوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ترتيب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه قد اتفق المسلمون على ان الكذب فى كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى دليلهما وهو ان الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعانى المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثانى انه ينافى مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا وكذبه تعالى فبهذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه فى الكلام اللفظى الذى يخلقه فى جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص فى فعله تعالى ولا فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى فى الكلام اللفظى اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسى عندهم عين مدلول الكلام اللفظى ومعناه كان كذب الكلام اللفظى راجعا الى كذب الكلام النفسى ولزم النقص فى صفته تعالى الثانى انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق لما بين ذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا

قال الشارح وهو ان الكذب فى الكلام الذى هو عندهم الكذب والصدق كما يطلقان على ... نطابقة النسبة للواقع وعدمها كذلك يطلقان على الاخبار التشبيه على ما هو به والاخبار لا على ما هو به المراد بالكذب فى الدليل والكلام كما يطلق على ما به التكلم يطلق على التكلم كالسلام بمعنى التسليم وهو المراد ايضا ههنا فلا يرد ان الكذب فى الكلام ليس من قبيل الافعال بل من صفات اللفظ فالاولى

امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه ايضا بان
يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل له لان الصدق
ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشئ لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول
بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم
فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع
قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى و
بقبول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب بدلالته على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا ولبرائته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل
على سرمديته يعني لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا
في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ
الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء
كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة
عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير
الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود مخصوص كما انه وجود مستمر
كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة
وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه
استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما
هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعلل
بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المحال الظاهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة
الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم والعلم
على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول لزم
فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص ينافي المقدمات المستدل

واقول الكان الكذب اللفظي كذب النفسي محال ۴۲۲
لتجويز حدوث
كذب اللفظي اذ
النفسي صادق قطعا فلو
كان اللفظي كاذبا لزم ان يكون النفسي
صادقا وكاذبا معا وانه محال محمد الدين عليه الرحمة

قوله ووجوب الوجود يدل على سرمديته اقول اتفق المثبتون للصانع
تعالى على انه باق ابدا ثم اختلفوا فذهب الاشعري الى انه باق ببقاء

الاشعري لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان
باقيا بالبقاء لكان محتاجا اليه فيكون ممكنا هذا خلف كشف المراد

فقي العبارة نقص وان مذهب الاشعري زيادته على الذات والوجود
وان كان الاول فقط فيكون فيها زيادة فتامل مقدس سره

يعني هو البقاء كما في العالم والقادر فتم دليله واصلا في مقدس
اردبيلي اعلى الله مقامه ورفع في الجنان لواه

قوله احدها ان المعقول منه الخ هذا يدل على كونه عين الوجود والثاني ذلك

لا السرمدية وكتب ذلك ايضا فيدل على نفي زيادة البقاء
ايضا فان عينية السرمدية تستلزم عدم زيادة البقاء
لكونه جزءا منها وان الدليل الاول لا ينافيه
المتن والثاني فتامل
مقدس اردبيلي عليه
الرحمة والرضوان

تحقيق دقائق مقدس اردبيلي قدس سره واعلى مقامه ۱۳۲۷

وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات ممتنع لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه وتنفي الشريك بمعنى وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفسه ذاته بلا محذور وكذا قوله وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور اذ لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا لما اختاره في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة

قوله قلنا فح يجوز اقول حاصل السؤال والجواب منع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون بقاء البقاء نفسه وحينئذ لا وجه للجواب اذ الجواز يكفي مستندا للمنع ومقابلته بالجواز خارج عن القانون وحمل الجواز على العلم بجوازه مع كونه تكلفا بعيد يوجب البناء والاستدلال على الدعوى مع انه مورد المنع الظاهر كما لا يخفى فخر الدين اعلى الله مقامه ونور ضريحه

... المختاره في الجواب هذا كله معقول اذا لم يكن الوجوب والوجود واحدا وقد ترى بعض ... فانهما واحد ...

... المنتزع الاختياري الذي هو من الامور الاعتبارية ... بالبديهة وكذا الوجوب ولكن الدليل دل عليه ... البديهية وذلك غير بعيد ... علم انه لو وجد ... واحد لا اكثر

احتياجه في الوجوب والتعين بل الى احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب قيل ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والامر ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين وانتفائه قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ح جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب اوكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد قوله وايضا وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سياتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا مما نبينه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقال لمشارك في الموضوع متعاقب والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في الوجود مم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح من غير مرجح اقول لزم

لاحتمال ان يكون الوجود عرضيا وهو اتحاد الشريك في الماهية والامتياز بالتشخص فيلزم عروض التشخص والتشخص عين الذات وليس لعارض سواء قلنا الوجود عين ام لا ولا يحتاج الى نفي التركيب الوجوب فتامل

قوله وعلى نفي الضد فان وجوب الوجود يقتضي نفي الضد بالمعنى المشهور على تعاقب خصوص الذوات على المحل او الموضوع مع التنافي

قوله وعلى نفي التحيز فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا الحكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة

لما سيجيء في الشرح من قوله وايضا لو كان متحيزا فخر الدين

لجواز ان يكون الواجب تعالى مع ذلك متحيزا اعتباريا والتحيز الا ان تشبث بالاحتياج الى التحيز فيرجع الى ما سبق ويبني الكلام على امتناع الحاجة بالحادث فخر الدين اعلى الله تعالى درجته في مخلد مسكنه ومثويه

ان يكون المخصص هو الارادة على ان احتياج المستحيل هو احتياج المتخيل الى الواجب في وجوده
لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في المكان لكان المكان قديما وقد بينا
ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان
لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم
وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام ومركبا ايضا فيلزم حدوث
الواجب وتركيبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي
الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل
وتركيبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب
بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى ع فان ارادوا
بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور
معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع
وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية
مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في
التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا
يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة
فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن او حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على
نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة
بعد ما لم يكن ككونه رازقا لعمرو والمولود غير رازق لزيد الميت وبالصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا عليه بوجوه
الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا
بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال كان الخلو عنه مع
جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة
كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا
بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال

يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب تعالى لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث لكونه الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث

فان القدم

فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم الخ وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيتم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم فيتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهائه وهما عدميان بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا فلا بد من تحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية ويلحق بها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه فقوله الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص المدعى مع عموم الادلة خطاء

قوله الاول ان الادلة المذكورة لو تمت لدلت. اقول الذي يظهر منه ان جميع الادلة كذلك والاتفاق خطاء في تخصيص المدعى ...

قوله لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف الى اخره ٤٣٢
لا دليل على ان الالم وهو كيفية مدركة بالوجدان انما تحصل من حيث ادراك
المنافي لجواز ان تحصل
هذه الكيفية من ادراك امر لا ينافي
المدرك لا في ذاته ولا في صفاته بل يكون
فقده مطلوبا بالذات ولو عمم المنافات بحيث يتناول
المنافات بالقياس الى ذلك الامر العدمي المطلوب توجه المنع

وقد يدل على نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غيره لانه لو لا لم يكن واجبا لذاته وقد يدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان حسيا او عقليا فان الواجب تعالى لا ينالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه وقد يدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه يستحيل على واجب الوجود تعم وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم من حيث انه ملايم ممن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدء الاول بذاته تعم واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فلعلها تختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا والمعاني في الاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعم معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان الله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعم صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعم يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وعمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا

هذه الكيفية على ادراك الملايم مطلقا على ما ذكره الشارح رح ملا
ميرزا عليه الرحمه

وجوب الوجود تقتضي نفي هذه الامور عنه تعم بسبب ان يتصف
بصفة زائدة على ذاته سواء كان معنى او حالا او صفة غيرها

وان كانت مغايرة لها بالاعتبار كشف المراد بتجريد الاعتقاد والتجريد
مع تجرده ونفي الجهة والحيز عنه فيقتضي الرؤية بالبصر لان كل
مرئي فهو في جهة بحيث يشار اليه بانه هنا او هناك ويكون تعالى
او في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى
عنه تعالى انتفت الرؤية كذا في

العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين فسميناه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة

ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق

بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية

عن موسى عليه السلام قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان

استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى سئل الرؤية ولو

امتنع كونه تعالى مرئيا لما سئل الرؤية لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل

لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما

وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة

الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر

ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق

عليه والمح في نفسه لا يقع على شئ من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عم

لم يسئل الرؤية بل عبّر بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم

شايع سيما استعمال راى بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا

واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيهنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها

لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية

الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل الا ان

المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال ح لان قوله

لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف

المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر اليها اليك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما

اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي

لرؤيته الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته

فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره

فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عم انما سئل الرؤية بسبب

قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه قد اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة

فسئل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا

اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال

باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية ولبين في اخذ الصاعقة دلالة

٤٢٩

قوله الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه اقول

استلزام المخاطبة للعلم الضروري مم ولعله يحتاج الى الاستدلال

بان هذا الصوت

المؤلف المشتمل على المعاني

الحكمية لا بد له من مصوت مؤلف حكيم قد

يرد هذا الاستدلال نظير الاستدلال بالمصنوعات المحكمة المتقنة وهذا ليس علما ضروريا وانا العلم

درات تتفاوت فيجوز ان يكون موسى عليه السلام طلب ما

لعلو المرتبة اي اصالة عند المخاطب ونفوق عليه ولو حمل الاية

على طلب العلم التصوري الضروري اندفع هذا الجواب عن اصله

ملا مرزا عليه الرحمة

قوله واما ثانيا فلان اندكاك

الجبل اعظم الخ اقول مقصود المعترض ان المطلوب لموسى عم

رؤية اية عظيمة من اياته تعالى ويمكن ان يكون الغرض من قوله

الى الجيب ساقه اظهار التكلف بالحذف في ثلاث مواضع من الكلام

غير ظاهر فخر الدين

... من ان يحصى وهو ظاهر لمن تتبع القران وتفسيره و

ليس في اخذ الصاعقة جواب سوال كان قائلا

يقول في اخذ الصاعقة دليل على امتناع الرؤية وذلك

كاف فيطلب دليلكم وجوابه المنع لجواز ان يكون

السؤال تعنتا فاخذ الصاعقة لذلك

لا لامتناع الرؤية وهو خلاف الظاهر

فانه مرتب على السؤال

وليس علم

كونه تعنتا والاصل عدمه والظاهر خلافه والاستدلال

بالالة انما يكون بالظاهر فتامل مقدس اردبيلي

عليه الرحمة والرضوان وقدس

سره ونور مرقده

ومرقده

على امتناع السؤال لجواز ان يكون ذلك لقصدهم عجاز موسى ع عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى ع تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى ع مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند
يمكن ارجاع الضمير الى جميع الوجوه الثلثة الجواب عن الاعتراض الثالث للمعتزلة فيتم هذا الاعتراض
سماع الكلام فاختار موسى ع في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى ع الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلوها منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترء على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة التزلزل والاندكاك ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو وغير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل عقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به عليه العلة واخو ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز

قوله اجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى يمكن ان يقال لا امتناع في ذلك لاحتمال كونه ذلك في اول الامر وعدم خطوره بالبال لا شتغاله بغيره من الواجبات التي تقدمت عليه كما قال المعترض فتامل مقدس اردبيلي ٤٣٤

قوله واجيب بانها علقت ح انت تعلم انه لا يحتاج الى التقرير فان الفاء يدل على ان التعليق بعد النظر وهو حال الاندكاك والتزلزل على ان الاضمار غير عزيز وليس بعيب فيجوز للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يكون المقصود حال التزلزل

النظر بدفع جواب الاصحاب فيرجع السؤال من غير جواب فكلا منا نقض اعتضنه تحقيقا وهو ظاهر مقدس اردبيلي قدس سره

قوله واجيب بانها علقت ح اقول قد عرفت ما ذكرنا في تقرير الايراد على الوجه الاول واندفاع الجواب المذكور كيف وكون الرؤية متعلقة باستقرار

التشبيه وما نقلنا من عيون الرضا عليه السلام يؤيد هذا كما لا يخفى فخر الدين

في الدنيا لتحقق شرط المستلزم له وانت تعلم ان ليس ذلك متفق عليه بين اهل العربية فان السنية الشريف يقول ان الشرط الذي هو مدخول حرف الشرط شانه ان يكفي كونه مما يتوقف عليه الملزوم والجزاء الاتري انه يصح قوله لهم ان توضأت فصليت فان صحة الصلوة لا يترتب بمجرد الوضوء وهو ظاهر على ان توهم هو انه لا بد ان يكون مما يترتب عليه الملزوم والمشروط وذلك لا يستلزم كونه الاخير للعلة اخوند ملا احمد مقدس اردبيلي

الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم المنفرد
من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر
حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر الفردة التي يتركب منها الجسم فقد ثبت
ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما
وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال
العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة لصحة الرؤية لا بد
ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر
الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر و
اما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة
يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس
الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الوجودات
كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب اقول
شمول الرؤية للجواهر تم وما ذكره من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على
امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك
العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في
محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع و
اللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع
بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر
في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر
اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري وتوجيه
انه فاعم ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر

قوله فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه الخ هذا يكون معنى اختصاص العلة بحال الوجود تحققه مختص بحالة الوجود

قوله من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر الخ
اقول فيه بعد التكلف ان كون الوجود من هذا
القبيل غير مسلم لما تقرر من انه
من الامور الاعتبارية
فخر الدين

للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية

فيه نظر اما اولا فلان كون الامكان اعتباريا ان كان لم يسلم بناء على ان السلب ...

به وايضا علة الصحة يجب ان تكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون المعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه عرضا او جوهرا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل نعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزمتم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي

فيه انه لا يلزم حينئذ ان يكون الدليل باعتقاده

وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام

قوله وايضا علة الصحة يجب ان تكون مختصة بحال الوجود ٣ ٣ ٣ لا يخفى انه يمكن دفعه ودفع وجه الاندفاع لاعتراض الاول والثاني بانه يجوز ان يكون العلة هو الوجود بشرط الامكان او الحدوث والشرط يجوز كونه اعتباريا لكن يصير هو الاعتراض الرابع وسيجيء مع ما فيه في وجه فضعه قدس اردبيلي عليه الرحمة والرضوان

مباحث الامور العامة ملا ميرزا فخر الدين اعلى الله مقامه ... تبارك وتعالى

قوله ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها اقول ان اراد ان صحة الرؤية صلاحية الوجود لذلك بمعنى عدم كون الوجود

الشريف في شرح المواقف وفيه خبط ظاهر فان الت ... نعم ... تغيير مع موافقة المستدل بالمناقضة وان ما يبتنى عليه ... وليس بناقض لمذهب حتى يندفع بما ذكره ... مذهب منع اشتراك الوجود ... كان احسن سؤاله

ذلك وانما ذكر مذهب الاشعري تاييدا لهذا الاحتمال وتقوية ... في هذا الكتاب فمعتقد الاشتراك ان يقيمها ويدفع المنع فلا يرد عليه

ولا يجب كون الملازم معتقدا للمتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين

الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فالاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس

لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين

الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل

عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا

كون الاشياء متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية

كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك من

الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء

على ما جرى عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو

ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال

الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا

لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة

لصحة كون الحقيقة المختصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر و

العرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى

الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق

عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هيهنا علة لان المانع

من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة

الملموسية فقوي اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية

لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما لا تحقق له

في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم

ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا

يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والامكان صحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا

والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند

العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في

هذه يقال في الاخرى بالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى

الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون

الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون

ب كونه لحما وعظما وغير ذلك ايضا فصحة النقض بالملموسية

وعدم صحته بالمخلوقية

باطل في نفس الامر كما ان

الوجوه المذكورة لعدم صحة النقض بالمخلوقية

باطل ملا ميرزا محمد الدين اعلى الله مقامه ورفع

درجاته

قوله اقول كما ان تعلق الرؤية تم لعقت الفرق بين صحة المخلوقية والمخلوقية واللمس والملموسية انه يمكن ان يراد في الثاني انه

المجيب ثم لم نقف على هذه الروايات واسمائه روانها و

ليته نقلها مع سنده حتى نتكلم عليها وان الذي اورده

الشارح منها فسند ضعيف اهل فيه ما ان

شاء الله تعالى وتقدس

ملا ميرزا محمد الدين

رحمه الله

ذلك كله من الرجوع الى كتبه في الفصول على ان عدم الاجماع ظاهر فان

رجلا من كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء ماء الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الالاء اسماء بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون هلالا كما يرون الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى ربي العلو في العرف ولذا ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولما زال انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر

قوله واجيب عنهما الخ اقول لا يخفى ان يسمى الانتظار مطلق لو لا انه حتى لا يكون الاخبار في موضع التعظيم الذي يكون ان الناس فيه في

قوله واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم الخ هذا من الخرافات الطرائف فان انتظار النعمة وتوقع الفرقة مما تقرر في العرف عند انه عدة من الرغائب ورجاء لمحبوب من الاطايب وقد بشر الله جماعة بالحسنى في العقبى ووصف الاجابة للثواب والمغفرة بحسن الحال ونعم المال والاستبشار مما يستلزم انتظار المبشر به والراجي منتظر حصول المرجو

قوله انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها الخ هذا دعوى منهم نصرة المذهب ولا يخفى انها في حيز المنع لكن لا نقر لو قيل المنع عليها التشدد

حمل النظر في المصراع الاول على الانتظار ايضا حمل على معنى غير ثابت فتساوي الامران في البيت فبقي حمل النظر على الرؤية في الاية راجحا ملا ميرزا فخر الدين

قوله وذكر ان في ناظرات الخ لا شك بعد الحمل وان الظاهر من البيت هو الانتظار لا الرؤية وان كانت رواية الشعر يوم بكر

الى التقليب

٤٣٥ قوله ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى لا خفاء في عدم دلالة الزيادة لغة ولا عرفا ولا شرعا بوجه من الوجوه على الرؤية ... فاذا ... لما احتاج الى دفعه بقوله فان قيل الى قوله قلنا فيفسر البعض اياها بالاستيعاب وكانه الذي يرى الرؤية وليس بحجة على غيره

قوله والنقل من السنة اه لا خفاء في امكان الاحاديث في الاخبار ... الا اثبات ان كون الرؤية عن علم تام ضروري

اوهي نفيها المدعى واثباتها على الامتناع ... وهو ظاهر ليس تعريف ... منهم اخوند ملا احمد ... قدس الله سره وابقى ...

الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية لشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعمالاته وليس حقيقة في تقليب الحدقة قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يسمع من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم محمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب دعا تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب حمله عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله تعالى ورحمته واثاره ولا قرينة هنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان نيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنقل من السنة قوله ع انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال ع اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا اهل الجنة ان لكم عند الله موعودا يشتهي الله ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله ع ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسروره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله ع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة الغالبة اوما

بين الحصر ... غير بعيد ولكن لا ينفع المجيب فانه انما يكون مثبتا احد الوجهين المتيقنين في الواجب ... قدس سره

في حكمها وهي مستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما
في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة
اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الان و في الجنة
على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير
ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها
ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط بشرط آخر غيرهما لزم ان
نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها و
تجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط
التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة
الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما
لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤية الله تعالى لجاز في الحالات كلها او
اجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم
من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن و
عدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني
البيت اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم
الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بها اعني بعدم الجبل
المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه
المسألة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يفضي الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على
كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء الا ترى الجسم الكبير
من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو
ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتدادات الواقعة فيه
فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره
وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها
وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما تبين في علم المناظرة

وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان

نرى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان الرؤية

كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته كل من

الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا اضعفا او اكبر من ذلك وهو

باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر

بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين

ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار و

هو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك

بالبصر استنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما

والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل

العربية والاصول وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه

قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام

في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه

النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه

الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئي فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث

لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا فان

سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال

والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو

الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته

النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة

الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا

يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان

المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية

تحصل لنا الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى يمدح بكونه

لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى

عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات عدا احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول

والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالبصر المتنازع

كون ذاته مرئيا لنفسه وانما ينفون رؤية غيره تعالى له ...

من تقريرات شرح ان

ادراك البصر بمعنى الادراك بالبصر

وهذه عبارة شائعة في هذا المعنى كقطع السيف

والسكين فلو قال احد ادركت الشيء بصري وقطعه

السيف والسكين لم يحمله احد على ان المراد بالبصير ذو البصر

وبالسيف صاحبه ...

بصري حقيقة ... ولكن ... كله بحيث يحيط بصري

... لوجود الغيم ... الرؤية ...

... وما سوى ذلك ... علم وليس

... حصولها

... فان ...

... ذلك و

... الرؤية

انما يكون بالمقابلة للجسم والجسماني ... والمكان ... جواز الرؤية

بالبصر ... غير معقول ... ذلك ... عند من يجوز رؤيته

فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعنى الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئى والادراك
بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك فى الاول ظاهر واما فى الثانى فلان
الادراك بالجارحة المخصوصة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور
اعنى من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان
الله تعالى حيثما ذكر فى كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا
حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما
كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا
عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية فى
الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى
تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب
الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض ومعنى الايمان
التصديق بانه لا يرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة
المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل ﷺ هل رأيت ربك فقال ﷺ رأيته بفؤادى واما الرؤية
فى المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى ؑ لن ترانى ولن للتابيد واذا
لم يره موسى ؑ ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط
كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اى الموت ولا شك انهم يتمنونه فى الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر
تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارسال الرسل الى ايامهم الى الامم ليكلمهم
على السنتهم واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ
لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحى كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب
الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود متمسكا بما ذكرناه فى احتجاج المنكرين
للرؤية وقوله وسؤال موسى ؑ لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الوجه الاول
من وجهى احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة
الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان

النظر

النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله
التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها
وقوله وبه ينتفى الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني
من وجهى احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على
اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان
الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله
والحصر اى مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان الاشتراك بين الجوهر والعرض منحصر في
الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزائد
يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الان
منها الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغى لكان
لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذي يستغنى
عن شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره يفتقر اليه لانه منه او مما هو منه
ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود
كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق ثابت لانه
حق اى ثابت واما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير محض
وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ان وجوب الوجود
يقتضى ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات البارى خير
ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضى التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء
كما هي ومنها التجبر لان الاجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان
كل موجود سواه لا يقتضى الوجود وهو يوجده ويجبره الى الوجود ومنها القهر لانه قهر عدم الممكنات
باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات وقوله واليد
والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعنى ان اليد عبارة عن القدرة
والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس
امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة
والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان
الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة
على الصفات السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات

اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها غير الصحة

والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة لان نسبتها الى الذات لا تقبل التغير بل بالامكان بيان

المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة

هو الكون اعنى كون المقدور موجودا لا الصحة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها

الكون فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل

لا صحة المفعول فى نفسه وهذه الصحة هى امكانه الثانى الذى لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة

الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل

طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به

اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل من نسبة الطرفين يصلح اثر القدرة

وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ورجح الحاجة

الى صفة الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

فى افعاله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثانى مثل افعال

النائم والساهى والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثانى الحسن والاول

القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما

ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا مندوب والثانى مكروه

ان استحق بتركه مدح والا مباح وهما عقليان اختلفوا فى حسن الاشياء وقبحها هل انهما عقليان

بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه

اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين

للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان

يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح بالقياس الى الازمان

او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه فى نفسه وقالت

الاشاعرة لا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقى حاصل فى

الفعل قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع

هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن

ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع فى الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح

المتنازع فيه ويرد النفى والاثبات على شئ واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول

والمباح والمكروه وبعد الحرام تبقى الاحكام الحسنة والقبيحة

قوله القسم المتصف

بالزائد الظاهر ان يكون القسم

موافقا لمتقدمى المعتزلة القائلين بان حسن

الافعال وقبحها لصفة زائدة لذاتها

الاتصاف على ما تقيم الاعتبارى

قوله والفعل حسن او قبيح فى نفسه

اى الفعل الموصوف فى حد ذاته

الاختيارى لا تعلق بشئ منها وقوله لذاته اشارة الى مذهب الا

قدمين من المعتزلة القائلين بان الفعل حسن او قبيح فى حد ذاته

قوله وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقى اى لا يكون متقررا فى ذات

الموصوف لا يكون موجودا خارجيا حتى الحسن مقابلة لمذهب

الاشاعرة فان بعض المعتزلة ايضا يقول

انه غير حقيقى ملا ميرزا محمد الدين

اعلى الله مقامه وقدس سره

ورفع فى الخلد

مسكنه

١٣٠٧

صفة

صفة الكمال والنقص والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن

اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا

نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته

فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر

عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة فيقال الحسن ما

فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل

كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعاديه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه

ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تعالى

في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا

وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى

اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك

لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و

عقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل

في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية

لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق

النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار

وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة

جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول

يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع

عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره

ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما

فيبنى ان يحمل ما اه قد يكون لذاته كما في الصدق والكذب وقد يكون الصفة ذاتية وقد يكون لذاته كما في الصدق والكذب

وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن

والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل

لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح

مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة

اقول يجوز انتفاء صفة القبح لا يستلزم الحسن ...

وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات

حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطم اليتيم

تاديبا وظلما ولنعد بتحرير محل النزاع اقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل الوجه

ستعرفت انه مبنى تكرار وزيادة فانه يكفي ان يقول بعد تحرير محل

اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة

للنزاع اقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع كالبراهمة ... كسبب الشرع لما علم من غير

شرع ولهذا الوجه اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم

العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم والنزاع

انما في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح

في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين

عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا

لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف

على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به

وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار

المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح

ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي

والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز

ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل

بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاول والثاني

لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض ربما يورد ويقال لو كان

العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف

الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت

في تصديقات بقرينة قوله تصورات اطرافها

في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن و

القبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح

ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب

انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على

قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا

عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض وايضا ان في التعريض لمندوحة

عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله واجيب بارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل

الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم

باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن وان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن غيره فيما كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته تعالى عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال و اجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما وجوده اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن

الكافة من الكافر كرهه الله تعالى لما امره بها ولو كانت المعصية
مرادة لله تعالى لما نهى عنها ولو كان الكافر مطيعا بكفره
وعدم ايمانه لانه فعل ما اراد الله تعالى منه
وجود المعصية وامتنع عما كرهه
وذلك باطل قطعا
كشف المراد في تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره ورفع الله درجاته

على ما اشتهر بين السلف ويروى مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وذهب

المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق

واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح كذا قبيح كما ان ارادة الحسن

كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني انه لو امر بالايمان والنهي عما يراد

قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا

فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان

وكالمكره على الامر بشيء امرا والمراد وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه

خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد

طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير

متعلقة بالبين بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر

والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فلزم ان يكون

الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده

تعالى والظاهر انه لا يريد على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار

الصاحب بن عباد فراى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال

الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة

وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد

الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد

دخول القوم داره برغبة واختيار لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده

تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع

ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده

البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا للامتناع او وجوبه والضرورة

قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي

واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب

وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به

لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى

اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور

مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته

لقدرته

انما يكون ذلك الذي اراد مستلزما تقريره على النفس ونهيه

للمامور فهو امر بالنهي لا بذلك المامور الظاهري للامر والارادة وهو

ظاهر نفي البحث في

جاز تشبيه الى ان دليس

البحث في ذلك وكذا الامر في مثال

الشارح فمنافي ان العبد دارادة القدرة من

غيرية بارادة العصيان مع وجوده بالطاعة فان الموجود

بصورة الامر لفظ لا معناه والكلام النفسي الذي هو مدلول اللفظ

الاتيين والمراد ببعض الافعال هي افعال العباد وهو بعض الكائنات

امتى ثبت ان جميع الكائنات مخلوقة لله تعالى ثبت هذا المقدس ابيه

قدس سره ورفع مقامه

اراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر متعلقا سواء كانت عن اختيار

او واجب ولو فعلت الشئ قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب

المجاز فاذا قيل نكان صب ودما كان التبرئة قولنا كان يبيض

وقال بعض من عمرو والنجار وحفص الفرد ومالك الصرع الاشعري

ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب

ولم يجعل لقدرة العبد اثرا في الفعل

من القدرة والمقدور

فاقراب نقدرة

الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بان ذات

لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار
المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستند الى قدرته
واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته
واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى و
عدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار
وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان
يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها
منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر من يصح منه
الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الجازمة وذلك
المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه
ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لكان اذا لم يجب
الفعل مع جواز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى
مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح
الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لا لازما لا اختياريا واقول بهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد
المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة من شأنها الترجيح
والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب قف
من هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه
يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للاخر واصعب منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة.
يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق
الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على

دون الا وفرة هناك اصلا مثل السقوط من المنارة والارتعاش
من الله تعالى لا من انفسهم
كما ان ودين المصنف انها مستندة
اليهم وظاهره انه لا يدل عليه بل على كونها اضطرارية
لا اختيارية فلا يتم الا بانضمام انها اختيارية اتفاقا كما اشار
اليها بقوله افعال العباد الاختيارية اي يكون اتصافها بالاختيارية حقيقية

قوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة اقول لما فرغ من تقرير المذاهب
شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الاولى ان

لا استيلاء للجبر فان الله قادر فانه يجب عنه الاثر عند وجود الداعي
كما في حق الواجب تعالى فان هذا الدليل قائم في حقه تعالى
ودفع النقض ذكرناه على ان هنا غير مسموع من الكريم
حيث جوزوا من القادر ترجيح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح وبلجلوا
على المعتزلة الشبهة
التي اوردها
الفلاسفة عليهم فما ادري لم كان الجواب هناك مسموعا هناك
ولم يكن مسموعا هنهنا كشف المراد بتجريد الاعتقاد
للعلامة الحلي قدس الله سره ورفع الله
درجته واعلى التربة مقامه

ان

ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجبا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكروه جار في حقه تعالى

ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله

تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله

تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان امكن الترك

مع الارادة القديمة كان موجبا لا فاعلا ومختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى

الجائز عن المرجح وان توقف كان عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في

المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم

جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكره من

الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح

بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على

مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل

ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما الفعل

الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك

المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستقلا في الفعل ولا يتوجه النقض ويتم الجواب

اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل

صادرا من غيره ولا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري تعالى يجب ان لا يكون

صادرا عن الفاعل او عن غيره بحيث يصير واجبا والترك معه على التقديرين ممتنعا لما ذكرنا فا

فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا ينفعنا ولا يفيد افتراقهما

في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا

في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا

الى مرجح اخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا

كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ثم فيبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال

وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا

يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بفاعلية الصانع على عالمية الفاعل

والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية بلا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها

والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين

المبدء والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له

بالاعضاء

كما لا يخفى وهذا هو المراد مما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف بقوله نعم ان يقال ان استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بالنسبة الى اختياره نظرق الى شائبة الايجاب ملا ميرزا مخدوم قدس سره

قوله على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه معلوم ان ليس مقصوده اثبات الاستقلال وعدمه فقط ولو لم يتم من دليله

الفاعل اضطراريا متعلقا بالفعل فيما لا يزال مع كون ذلك المرجح قديما فلا مانع اذن من ان يكون المرجح الاضطراري الصادر من العبد في ان وجود العبد متعلقا بالفعل فيما بعد بمدة طويلة ملا ميرزا رحمه الله

قوله بتفاصيل الاجزاء التي هي بعد الماشي هو قطع المسافة وعدم شعوره بتفاصيل الاجزاء التي بسبب فعله غير قادح في كون القطع صادرا عنه بالاختيار ولعل مقصوده ان القطع لو كان صادرا عنه بالاختيار لزم ان يكون عالما قطعا والعلم بالقطع الصادر عنه يستلزم العلم بتفاصيل اجزاء التي فيه القطع اذ العلم بالحركة المعينة وتعينها انما هو العلم بتعينها ومن المعلوم انسانية دليل هذا الاقتضاء من الكلام في اخر قصد المصنوع عنه الصادر

بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان

بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل

من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب وهي العضلات والرباطات ولا

بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي يتأتى بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله

والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون

العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم

الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم

الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا

لفعله بنفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا

الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع

خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع

لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما

ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير

من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة

يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي

التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق

الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث

فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل

انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل بنفسه لجاز ان يوجد

الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل بنفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف

عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان

الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور

الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا

لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا

بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة

في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من

الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وجود القدرة بل بسبب

تحدد الاحاطة الكلية بما فصل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا

من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير

من خلق الموذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا يستتر في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان التستر

اقول في الجواب نوع شبهة اظهر لهم قالوا لو كان العبد فاعلا

في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة

الشكر لله تعالى بل بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى

عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المصنف بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني

ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه

والسمع متأول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها

انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض منها دون بعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل

العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى

لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه مدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشيا

كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك

قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر

لانه لما تقرر ان ما خلقنا هو الذي خلقه الله كذلك حتى يكون

قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله و

اما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة

بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا

هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة قوله

تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات

الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي و

العقائد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني

الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك

فيه ولهذا استدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي اللزوم اعني خلقه بنفي

اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب

اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء

والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام

على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغيرها ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة

فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا

بما كسبت ايديكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا
يجزى به كل امرئ بما كسب رهين كل نفس بما كسبت
رهينة ما كان لي عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فا
ستجبتم لي الى اخرها الى غير ذلك من الايات الدالة
على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد
والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون
بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى

اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ
الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله
تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
كلما القي فيها فوج العاشر الايات الدالة
على التحسر والندامة على الكفر
والمعصية وطلب
الرجعة كقوله
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها رب ارجعوني ولو ترى اذ المجرمون

الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته

فجميعها متأول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات وبيانا تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان

يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى مسبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا

السبب جاز اسناد افعال العباد اليه وانما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات بحسب

الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير و

ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها

الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل

صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة

فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع

كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس

بما كسبت كل امرء بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون

اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله

احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى

حكاية عن الخضر عم حتى احدث لك منه ذكرا او الابداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال

ذلك كثير في القران واجيب بانه لما ثبت بالدلايل السابقة ان الكل بقضاء الله وتقديره وجب

جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا

لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما

على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من

غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال العبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة

على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى

وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم عن التذكرة معرضين

لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القران ومنها الايات

الدالة في القران على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا و

اجيب بما سياتي من ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة

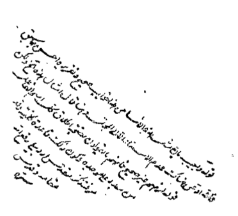
قد مر مرارا انه معدوس اردبيلي قدس سره

فلذلك ترتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته

بمشية الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح

٤٣٩ قوله واجيب بما سياتي من ان افعال العبد بارادة الله تعالى الخ انت تعلم انه لا معنى للتوبيخ بمجرد جري العادة وترتب الثواب والعقاب على ذلك من غير مدخلية لهم ولا لترتب الافعال على مشيتهم وقد مر ذلك مفصلا وان ظاهر هذا الجواب مطابق للثاني دون الاول وكذا قوله واما على مذهب فظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته الى اخره معد ... مدقق ... لا على التشنيعات ... رحمه

والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سياتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الفعل الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولينبه من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وانه وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لانّ الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب والعقاب لما كان بخلق الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يجد عند ارادته ويجد عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من وجد الفعل الا ترى



ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال تعالى لزمهم

صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض

الأجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل

المترتب على الآخر يصدر عنهم وان لم يقصد واليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب

الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا

آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الأولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او

لم يقصدها فالأفعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط

فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب

حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى

انه من فعلنا كالمباشر وذهب الأشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار

المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الأفعال المتولدة وكذا حسن الذم على

المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا

لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور

والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب

لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي عليه لا على

الاحراق جواب اعتراض يمكن ان يورد على دليل المعتزلة وهو ان حسن المدح والذم لا يدل الا على

اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا

فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب

ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لانه من مراعاة العادة وعدم

انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة

او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا

يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن

سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون

افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام

كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى ونحن قدرنا بينكم الموت متكون

الواجبات بالقضاء والقدر دون المباحات وهذا معنى قوله تعالى صح في الواجب خاصة وان

كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن

السبب بسبب المسبب فلا يقع القدرة المستقلة ... الوجوب في السبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتي و... القدرة فكذا هنا كشف المراد والتجريد الاعتقاد والعلامة الحلي قدس سره

كقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك ... فالحق ... هذا هو القول للاشعري بالقضاء ... فالله تعالى قضى اعمال العباد وقدرها

شرعا واقعا في حديث الاصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين ... فقام اليه شيخ فقال له اخبرنا يا علي ... التي ... و...

... اولى بالذم من المحسن تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان وجنود الشيطان

و... عن الصواب وهم قدرية هذه الامة

و... ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا

لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا

ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا

ذلك ظن الذين كفروا فويل

للذين كفروا من النار

فقال الشيخ وما

القضاء والقدر ... فقال هو الامر من الله والحكم ...

في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه لذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر والى هذا اشار بقوله حتم مطلقا وقد بينه علي عليه السلام
في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي عن اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عم بعد
انصرافه عن صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة
وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهي ولم يأت ملامة من الله تعالى لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور
واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما
القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال عليه السلام هو الامر من الله والحكم من
ذي الحكم ثم تلى قوله تعالى وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق
شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتأييد محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل
الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال
على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى
مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم
الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله منزه عن فعل
القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة فما ورد في الآيات من اسناد
الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ
فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ وقوله تعالى وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ وقوله تعالى يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا و
غير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه
تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية بجوهم الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب

غير

في الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

غير المكلف قبيح عقلاً فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية
عن نوح عم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله والمصنف اجاب عنه بقوله
وكلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار
يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة
للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن
والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه تعالى كابيه واجاب عنه بقوله والتبعية
في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله
على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف الاول واحتج عليه
بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم
من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة
جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة
والتداوي لا يكون الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس
هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي
الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع معاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين
فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلِّف والمكلَّف فالتكليف بدون رضاء
المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف اغراض
الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في
اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز
ان يكون التكليف شكرا على بعض النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا
لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله
والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها
في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل
مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان
ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى
غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع
واحد مدة حيوته وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل
لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يذرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد للآخر

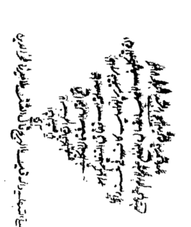
٤٥٣

كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره ورفع الله درجته

قوله بخلاف الجرح الى قوله والشكر باطل وقوله هذه ايرادات على ما اختاره الاول ان التكليف للنفع بمنزلة منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للتداوي وكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف الثاني ان التكليف طلب للنفع تنزيل منزلة المعاوضات كالبيع والاجارات وغيرهما ولا شك ان المعاو

قوله ولان النوع محتاج الى التعاضد الى قوله الثواب اقول لما ذكر المعتـ حسن التكليف على راي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين

الله تعالى ثم من المعلومات تفاوت اشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بسبب اختلاف امزجتهم وهيئات نفوسهم فوجب ان يكون هناك شرع مؤيد بالمعجز عن الحكام شرعية في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالزجر بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال



ويتخذ الآخرة الاجرة لمن يوطن بهذا فياس سائر العموم فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل
ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان
بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه
ذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة
والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع
فليس ذلك الشارع على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي
ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه و
هذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي
المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى
مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي
عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا
لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك
شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر
بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى
الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب
وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للسنة
التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور
الشرع وتلك السنة اعني الطريقة التي سنها الشارع ويدعو اليه العباد استعمالها
نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب
المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة من العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث
تذكر انذارات الشارع بوعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في
الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكاليف على راي حكماء
الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة
بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف
واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل
الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها والزجر على القبائح واجب

قوله وهذا الاستحقاق الخ ولهذا ثبت النبوة وذكر الرازي في ٤ ه
في مباحث المشرقية موافقا لما ذكره الشيخ في المقالة العاشرة
من الهيات الشفاء
ان العناية الالهية لما لم تهمل
المنافع الجزئية كانبات الشعر على الحاجب وتقعير الاخمص من القدم و
آيات الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف
تهمل ارسال الشخص الذي هو سبب نظام العالم
ونحن نقول بمثل ذلك في التنصيص على الامام من النبي



شرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه و
علم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على
الفعل به او امكانه وامكان الآلة اقول يشير الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف
ومنها ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع
الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان
يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدمه التكليف
على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاشتغال به ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه وغيره
واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه
فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان
يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون
عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون
عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح
ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو
ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل
اذا كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما يكلف به
قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم
بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد
يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل
العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة
والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب والتكليف لابد وان ينقطع من
المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال
الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة و
الثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب
دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض
للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان
يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا و
تكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب بقوله

قوله وضرر الكافر من سوء اختياره اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الاولى ان التكليف نوع مشقة في الواجبات وتحصيل العقائد ... وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه اذ الثواب ... فيصير ضررا قطعا والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضررا والا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر نفسه كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم
يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف
هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف
الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا
وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب
والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف
للمكلف به لا فائدة التكليف واللطف واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره
المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى
وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من
غيرهما اشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو
من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس بمفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير
الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هيهنا وجه قبح وتقرير
الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان
يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال
بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله
بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه
ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر
وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه اذ الجمع
بين المتنافيين محال اما صدر وما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض

ان المكلف اذا علم المكلف ان المكلف لا يطيع الا
باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه لمن دعا غيره الى طعامه
وهو يعلم انه لا يجيبه
الا ان يستعمل معه نوعا من
التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع
من التادب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم
تحصيل الغرض كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره

المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني
الى الياس فلا ياتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة
لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب
على الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى اهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه
لا يعلم صدق اخباره تعالى حتى يفضي الى الياس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون
الذم للمكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء
اليها فيقبح التعذيب عند عدم الامر على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله
تعالى ولو اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو
منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح
اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف
العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق
الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني
لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون
حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا
فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى
بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما
ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال
او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل
الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي
بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن
يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين
قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث
ويشترط حسن البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا

من غير مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف
والملطوف فيه هذا
ما فهمناه من هذا الكلام كشف
المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس
قوله ولا يبلغ الالجاء اقول هذا الحكم الثالث من احكام اللطف
وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى الملطوف فيه الى حد الالجاء لان
الفعل الملجئ الى فعل اخر شبيه اللطف في كون كل منهما داعيا
الى الفعل غير ان المتكلمين لا يسمون الملجئ الى الفعل لطفا
لا يخفى ان ظاهر هذا مذهب المصنف والمعتزلة من كون الحسن والقبح عقليين وان شئت قوله تعالى
الحكمة الاتية يدل على كونهما عقليين ووجوب شيء على الله
تعالى فافهم مقدس اردبيلي
لا شك ان ذمه على القبيح اي الحسن اذا علم الباعث قبحه ولم يمتنع اليه
الشارح والعجب انه ... العبارة على وجه لا اشعار فيها به اصلا
لم يرد على معنى ان اللطف لا بد من ان يعرف المكلف اللطف لانه لو
التي بين اللطف والملطوف فيه كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة
الحلي قدس سره
زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض او مندوبا كالنوافل هذا
ان كان من فعلنا واما ما كان من فعله تعالى فعند بينا وجوبه في حكمته كشف
اقول هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف
٣ ولذا يكون الطافا له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ... غير ذلك
الولد من افراد غير افراد الولد الاول وعلى صورة غير صورته
ح لا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه
حكم الواجب المخير كشف المراد لتجريد
الاعتقاد للعلامة الحلي
قدس سره
رحمه الله تعالى

ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا الدين فيه وجبر قبيح وبعض الالام قبيح بصيد رعنا خاصة وبعضه

حسن بصيد رمن الله تعالى وعنا وحسنه اما الاستحقاق او الاشتمال على النفع او دفع الضرر

الزايدين ولو لكونه عاديا او على وجه الدفع ولابد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب

اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة

والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها

اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة

الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدء بها او بطريق المجازاة وسواء

تعقبها عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار

المصنف ان بعض الالام قبيح يصيد ر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى

من لا جرم له وبعضها حسن يصيد ر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله

على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى

في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال

الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل

على النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن

اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان

يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة

لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في

الم المكلف لكونه حسنا بل لابد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة

الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا و

لا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في

الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لنيل المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول

الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا

يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار

الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت

فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض

المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال لو اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع

ابتداء واحكامه فقال العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا

فلا بد من بيان الاعتبارين في هذا النوع من الالم وفيها اختلف ٨ ٥ ٤ م

الشيخان قال ابو علي ان علة قبح الالم كونه ظلما لا غير فلم يشترط هذا

الشرط وقال ابو

هاشم انه يقبح لكونه ظلما لا

غير فلم يشترط هذا الشرط وقال ابو

او لكونه عبثا فاوجب في الامراض التي يفعلها الله

تعالى في الصبيان مع الاعواض الزائدة اشتمالها على اللطف

لمكلف اخر ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده و

تحمل مشاق السفر لربح يعقب السلعة وللاتعاب مشاق

السفر علة في حصول ربح الاتعاب السلعة كذا

الالم الذي هو لطف لولاه لما حصل

الثواب المعقب للطاعة

فحسن بخلاف ذلك

خلا عن العوض لا دائه الى النفع وحقيقة الاعانة ان الالم غير مستحق

من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه

لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت

المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضرورى او مكتسب او ظن لما يستند

الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء

في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التى يستحق بها العوض على الله تعالى

منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على

الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق

بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان

الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او

مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سبب الغم فكان

العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان نغتم عند امارة وصول مضرة او فوات

منفعة فانه تعالى هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه تعالى العوض

قوله لما يستند الى فعل العبد اى الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى

فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيغتم قد جهلا بنزول ضرر او

فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اى من الوجوه التى يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله

عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر

او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم

انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع

الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان

عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح

منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او

شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى لان القاء

الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث جرى العادة والله تعالى قد منعنا

من القائه ونهانا عنه فصار الملقى كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقى العوض دونه

تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة

الشرع فصار وا كانهم فعلوه والانتصاف اى انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اى على

الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى

بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق
المظلوم والتالى باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد فى القران
من ان الله تعالى يقضى بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض فى الحال
يوازى الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق ودفعه الى المظلوم فان
كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها
فلا يتالم به او تفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض عقيب انقطاعها لئلا يتالم
بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اى بتلك الاعواض جزءا من عقابه
يوازى تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل
له السرور بحصول التخفيف وفى بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم
الناسخ ولا يجب دوامه اى دوام العوض لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا
اى لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها التالم المرء ومثل
هذا النفع الزايد لا يستدعى ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره التالم مع كونه
منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابى هاشم وذهب ابو على الجبائى الى انه يجب
دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال فى الدنيا هو
الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى ورده المصنف ولا يجب حصوله
فى الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعنى لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من
دوامه بل لا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع
هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجب اللزوم انه لو انقطع
العوض لتالم بانقطاعه فيستدعى المتالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه و
ان انقطع تالم به واستدعى عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدى
وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ورد المصنف ذلك ايضا بقوله والالم على
القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعنى انا لا نسلم انه يتالم بسبب انقطاع العوض لانه يجوز ان
ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع فى العوض المستحق
على الدوام لا فى استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه
اى المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل
التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا
كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه

قوله دون عوض فى الحال يعنى ان لا يجوز تمكين ظالم له من
الظلم من غير ان يكون له فى الحال ما يوازى ظلمه لما مر من ان الانتصاف
لازم عقلا وسمعا
فلو تمكن ظالم ليس له عوض
يوازى ظلمه لادى ذلك الى اضاعة حق
المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقضى ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض فى الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم وتفضل الله تعالى ويدفعه الى المظلوم
علامه ميرزا فخر الدين

اليه فى الدنيا بسبب احسانه فى الدنيا شرف الكرم و
سائر الاخلاق الحسنة فلا يبعد حتى يستوى بحيث يظهر فيما سبق
اردبيلى وفيه نظر
اختاره المصنف والدليل عليه ان العوض انما حسن لاشتماله
على النفع الزائد على الالام بعضا فاختيار بعضها المولم المه ومثل هذا النفع

وانما كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلى قدس سره ورحمة الله عليه
قوله ولا يجب اشعار صاحبه قول هذا حكم اخر للعوض
يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار
مستحقه بتوفيره عوضا له بخلاف
الثواب اذ يجب فى
الثواب
مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه الا مع العلم به اما هيهنا فلا
معوض وح امكن ان يوفره الله تعالى فى الدنيا على بعض المعوضين

كالاكل والشرب واللبس والتنكح لانه رغب به في تحمل الشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه

اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض

عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان

كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان

اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه يجب زيادته الى حد الرضا عند كل

عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد

يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه

من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الذي الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه

والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا

وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة

الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان

لطفا للغير من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف

من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به

ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون لطفا

رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من

الانتفاع به وما كان حلالا مباحا انما اتى العبد منه بتعب وتعب فالعبد هو الرازق

لنفسه والله تعالى ليس برازق له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير دخله فهو من الله

تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة

وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند تكثير المال من غير

ارتكاب منهي عنه وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا

والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل فيه رزق

الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك و

يخرج ما لا ينتفع به وان كان الشوق للانتفاع لا نذرق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع

به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد

رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربي به الحيوان من

الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي لا يباع به الشيء طعاما كان او غيره

وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء ان

يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما قبيحا

اجر الذي شرطناه

في الالام الصادرة منه تعالى ... كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس

سره ونور ضريحه

قوله واجل الحيوان الى قوله لولاه اقول لما فرغ من البحث

عن العوارض انتقل الى البحث عن الآجال وانما بحث عنه

بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الدين هو الوقت الذي حل به

الشريان ... كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره

البغداديين انه كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان يجوز

قوله والرزق ما صح الى قوله منه اقول الرزق عند المجبرة ما اكل سواء

كان حراما او حلالا وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد

منع المنتفع به لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والله تعالى لا يامر

بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام

المباح في الضيافة انه رزقه ما لم يستهلكه

لان المبيح منعه قبل استهلاكه

بالمضغ والبلع

وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان يستهلكه لان المالك

انحطاط العوض عما يكون رخصًا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت

وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض عما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه

عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان، وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعتبر

ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل

الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما

قوله واما تقدير العوض الى قوله وقد يستندان الينا ايضا اقول الحق هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء

منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بها

ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه

يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود

الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم

عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك

واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان

الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله

عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده

في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته

المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا شناعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل

مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد

وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء

والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو واجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات

الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن

تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع

في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة

هو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة

على الاصل كالابوة وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة

واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب وشريعة البعثة

حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته

مثل وجود البارى تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا

يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس

القدرة ووجوبه الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل ٤٦٤

وبان تحقق الداعي ان المفاسد منتفية ولا مشقة فيه واحتج

النفاة بانه وجوبه يؤدي

الى المحال فيكون محالا بيان الملازمة

انا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك

المقدور وثبوت المصلحة فان وجب ايجاده لزم وقوع ما

لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد وان لم يجب ثبت المطلوب

تعلمها الا بالبعثة فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة

وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفته

حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة

يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا

يستقل العقل بمعرفتهما

ومنها ان بعض

الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها

حجة على الله تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في
ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال
التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعهما واستفادة النافع والضار اي
معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما
فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد
من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات
وتعليمهم الصنايع الخفية من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة
الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار
بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فتحصل اللطف
للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان
البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول
فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه
والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا
ليتعاضد العقل والنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان
اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان الاحتياج الى ما بينه انفا من
اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها
يعني لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول
فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي صلعم ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر
عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم
باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع

تقدم ان اللطف واجب كشف المراد للعلامة الحلي نور الله ضريحه

قوله ويجب في النبي العصمة بحسب الرزق اقول اختلفت الناس فيها فجماعة من المعتزلة جوزوا الصغاير على الانبياء اما عمدا بحسب المشهور كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم او لانها محبطة بالكثرة ثوابهم وذهبت الاشاعرة والحشوية

قال المصنف في نهاية الكلام قال الجوهري عند بحثه عن الفظ البراهمة قوم لا يجوزون بعثة الرسل وقيل البراهمة...

شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن

يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم

تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف

بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي

الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد

اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية عنه لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم

المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة

ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه

واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين

الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون

في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب

فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب

فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل

والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهمة بمعصية

كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي

مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة

وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب

كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات

بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه

الحشوية وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة

الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عند محققي

الاشاعرة منع الكبائر والصغاير الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغاير الغير الخسيسة عمدا لا

سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا فالمصنف

ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشروح

فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا

لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما

يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والانكار على ما صدر منهم

سهوا

جايز على كل مكلف وانه يلزم على تقدير الاضطرار

فلا يحصل بهم الثواب ولا يكون فضلا ومرتبة والظاهر ان

عمدة ما به اصحاب في

اثبات عصمة الانبياء والائمة

اجماعهم وحجيته لا يحتاج على العصمة بالمعنى

المذكور بل يكفي عدم الكذب في التبليغ والاخبار

وهي كثيرة خصوصا في الائمة عليهم السلام تقدس سره

قدس سره

والتطفيف

سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع و
لزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة
ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج ويجوز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يسمّى
من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع
الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها اوكونه من زمرة
الاخيار لا ينافي صدور الذنب عن اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة
على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي صلعم كمال
العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد
الذكاء سرعة الفطنة والفطنة عطف تفسيري للذكاء وقوة الرأي عبارة عن حسن التدبير في الامور
لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا
يكون السهو في الامور ديدنا له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات
الديدن الراتب والعادة ج
والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطبايع كالبرص والجذام
وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي صلعم في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي
ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها
لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة
لمدعي النبوة ايضا والمصنف يسميها معجزة كما سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو
محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا اخر وهو عدم المعارضة ليتميز
عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع
عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان
انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا
ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المصنف وانما كان
ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه
يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل
وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن
وقد اعتبر بدونه بلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان

اي يظهر دعوى النبي متى في زمانه وانه لا يدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة
لعدها ان ظهر معجز اخر عقيب
دعواه فيكون ظهورها في كالتعقيب
لدعواه لا تعلقه بدعواه وانه للاغلب ظهر كالذي
ظهر عقيب دعواه ومن شرطه ان يكون خارقا للعادة
كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره رفع الله درجته واعلاه

قوله وعهر الامهات العهر الزنا والغلط عطف تفسيري للفظاظة
محمد حسن اردبيلي
الارهاص هو العلامة الدالة على بعثة النبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر
من جبين عبد الله ... وقع في زمان عيسى عليه

حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح

والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري لحصوله

للغايبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس

فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة تحريكها لان الملك

يحرك تلك الحجب من ساعته بفعل وقصة مريم وغيرها تنطق بجواز ظهورها على الصالحين

اي الكرامة فكان ارادتها من المعجزة

اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على

الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه متمسكا بما سياتي والاشاعرة الى

ثبوته واختاره المصنف واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل

عليها زكريا المحراب وجد عندها وغيرها مثل قصة اصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى

انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه

منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي

ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا ويخرج عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب

انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة

والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير

النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن

مشاركتهم فاذا شاركهم هان الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم

التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي اخر والى هذا

اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة

على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم

عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو ثم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى

النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير

النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل

الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق

النبي وليس كذلك بل لها شرايط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته

ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم

ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهوره على يد كل صادق الخارق للعادة كرامة

صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا

اشار

الداعي بان المعجز يدل بطريق الابانة على تميز النبي عمن عداه ٤٦٦

عن غيره اذ لا انه مشاركه في الانسانية ولوازمها فلولا المعجز لما تميز

عنهم فلو شاركه

غيره فيه لم يحصل الامتياز

والجواب لا يتم النبي قد تم يحصل بالمعجز

مع اقتران دعوى النبوة وهذا شيئي يختص به دون

غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في

كل شيئي الرابع انه لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي ...

اشار بقوله بمعنى العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطى الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل
الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا
واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى
وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم
تعطى جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على
العكس من دعويهم اظهار الكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي منعوا من ذلك
والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المصنف واحتج
عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة
فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه وآله دعى لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة لاعور فذهب
عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى ع لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال
فرعون انا ايضا امر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل
ان ابراهيم ع لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه
هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب
البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة
في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطى عمومية
الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبايح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا
فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب
ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي ص لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة
فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب
ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون
البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة
نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا ص ادعى النبوة واقترن
بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه

يتحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات يفيده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن حد القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم كلمات يضاهي نظم القرآن على ما يروى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء

الجزالة خلاف الركاكة قال الجوهري اللفظ الجزل خلاف الركيك الضعيف صح

دهذا

٤٦٩

وهذه بينهما شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد
العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرء القيس واقرانه واللازم قطعى البطلان
وعن الثانى بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى عم لا فى زمانه وكون كل سورة مستقلة
بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل
سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته فى جزالته
ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى الاية
لذلك لا لعدم تاتى المعارضة مع سهولتها فى نفسها الثانى انه لو قصد الاعجاز بالصرفة
لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل فى البلاغة وادخل
فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر
الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم
كونه مقدورا للكل فيقصد نفى ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود
فى ابطال نبوة نبينا صلعم من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان
متضمنا للمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ لزم
ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلعم لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهى تختلف بحسب الاوقات و
الاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل
لمن تقدم فانه جاء فى التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض
وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح ع
بعد تاخيره يعنى مع اباحة تاخيره على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين فى شريعة موسى عم و
شريعة نبينا صلعم مع اباحته فى شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التى
نسخت فى بعض الاديان وخبرهم عن موسى عم بالتابيد مختلق يعنى خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى عم اى ما روى عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات
ويدوم السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قبل اختلاق
ابن الراوندى ومع تسليم اى تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا
لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر

يعنى القول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والجواب
من وجوه الاول ان
الحديث مختلق وضعه ابن
الراوندى الثانى لو سلمنا نقله كان اليهود
انقطع تواترهم لان بخت النصر استاصل نسلهم
وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله الثالث ان لفظ

فان الحكم يجوز ان يكون مصلحة بالنسبة الى شخص ووقت
دون شخص اخر وبالاوقات شرح قديم

الاختلاق دروغ يافتن اختلق اى افترى قاموس
الاستيصال از بيخ بر كندن علامه
الاستظهار يارى خواستن علامه

والسمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه صلعم مبعوث الى الثقلين الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي صلعم انما

قوله ذهب قوم من النصارى الى ان محمد صلى الله عليه وسلم مبعوث الى العرب خاصة

كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المنافي للقوة العقلية والانقياد لهم على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا منافية للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما ينافي القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس لعنه عن السجود معللا بانه خير من ادم عم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ومنها ان ادم علمهم الاسماء الحسنى والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ولهذا قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثيرين من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه عقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع ونفى الاستكبار في السجود اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم

الاكتفاء به لو وان الانبياء قد تعدد فيهم القوة الشهوية والغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغيرهما

واكثر احكام هذه القوى

مضاد لحكم القوة العقلية

منهاحتى ان اكثرها يميل الى قوة

الشهوية كالغضب والوهم وترك مقتضى القوة

العقلية فالانبياء عليهم لقهروا قوى طبايعهم ويفعلوا بحسب

ثقلان الانس والجن لقوله تعالى سنفرغ لكم ايها الثقلان كذا

قوله وهو افضل من الملائكة اجمع جمهور المسلمين على ان الملائكة

شرح مقاصد

قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة

قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح

دوصحنم

ووصفهم باستمرار الخوف والامتثال للاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون
وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تع
بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون
وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب
ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية
والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له انزال
العذاب من خزائن الله تعالى يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو
ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل عم قلب باحد جناحيه المؤتفكات
فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما
نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية
بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو
سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل
والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عم عن
العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح و
ادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب
ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو احق في هذا
المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم
في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديمه

البحث في الامامة

ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدء الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلعم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام لا لامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسكت اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله تعالى فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع عم امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى

وكما هو

احتجت الخوارج بان في نصب الامام اثارة الفتنة لان الآراء مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى واحد ويهيج الفتن ويقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد او تعيينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجيحه من بعض الجهات يمنع الاتناع فاوجب

قوله المقصد الخامس في الامامة اقول في هذا المقصد مسائل الاولى في الامامة في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس

للعقلاء اذا كان لهم رئيس قاهر ... يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويحثهم على الطاعات ... كانوا الى ...

الثغر موضع المخافة من فروج البلدان صحاح

وملابساتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو تم ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم الانتفاء

شرح مقاصد حرره في اليوم الثامن والعشرون من شهر شوال المكرم ١٢٠٦

وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فكادت تكون من الضروريات بل من المشاهدات

ويعد من العيان الذى بالبرهان لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما نزع السلطان

اكثر مما نزع القران وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدى الى

صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما

تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شاهد من استيلاء الفتن

والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغى من

الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق

بدون رئيس لا يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين

الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك

انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر

انه لا بد فى كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته

جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر فى الامام لانا نقول انتظام امر عموم

الناس على وجه يؤدى الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء

فى الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو

اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذى هو المقصود الاهم والعمدة العظمى

واما الكبرى فبالاجماع واحتج المصنف بان الامام لطف من الله تعالى لمراد الدين الذى هو

فى حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه

اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصى منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على

اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلى عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان

اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال

كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا

يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون

لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء

الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو

لطف ليس بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء

وعن الثانى بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار

الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعنى ان وجود

الامام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله تعالى بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه لطف آخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكان القرية اذا انزجروا عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجرون خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته والاشاعرة قالوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ الشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطاء في اجتهاده فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ومفوت للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختاره المصنف انه قادر على المعصية فقال ولا تنافي العصمة القدرة

والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم

ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب

اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف

واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا

وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان

يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه

لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته عم يعني ان العصمة من الامور

الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرة

نبينا ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق بالامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في

ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من

الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي

العصمة والتنصيص مختصان بعلي عم اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب

الامامية الى انه علي عم واختاره المصنف ره وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف

بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي عم اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي عم

دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي عم بناء على ما تقدم من انها

خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي عم لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي

والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان

يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق

العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى والنص الجلي في قوله مخاطبا للاصحاب سلموا

على علي عم بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله عم

مخاطبا لعلي عم انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا الى علي عم واخذا بيده هذا

خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلعم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم

يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عم واجيب

بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه

النصوص الجلية لتواتر نقله الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم

يترددوا واخيرا اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم حيث قال الانصار

منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي عم ولم يترك علي عم

ابا طالب ان يصنع له طعاما وجمع بني عبد المطلب فقال لهم ايكم

يوازرني ويبايعني يكون اخي

وخليفتي من بعدي ووليي فاسمعوا

له واطيعوه بقوله صلعم ووصيي فقال علي عم

انا بايعتك وواريتك فقال صلعم هذا اخي ووصيي

وخليفتي من بعدي ووليي فاسمعوا امره واطيعوه وبقوله

صلى الله عليه واله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي ووليي

من ان يحصى ذكرها المخالف والمؤالف الى ان يبلغ مجموعها التواتر

كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس الله روحه ونور

ضريحه واعلى مقامه

وهو باطل لما سيأتي انه خلاف اجماع المركب من الفريقين و

اذا كان هو معصوما فغير بغير الامامة وهو المطلوب وكون العصمة

امرا معنويا لا ينافي ثبوته بالبرهان م ر

ما ملخصه ان عليا عم معصوم لانه افضل الصحابة وكل من كان

الماهو معصوم فعلي افضل الصحابة فهو امام فعلي امام ثم

يقال علي عم امام وكل من كان اماما فهو معصوم

فعلي عم معصوم والمقدمة القائلة بان عليا

امام اقدت في دليل كونه معصوما

الماخوذ في دليل

امامته ١٢

محاجة الأصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه
كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب في ذلك اشد وفي
اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم
من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته وانقيادا لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه
مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا روايات وامارات ربما
تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين
مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكماله في امر الدنيا
والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة
اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي عم في الشورى و
قال عباس لعلي عم امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان وقال ابوبكر اني سئلت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لاننازعه واحتج
علي عم معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلعم وللقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي عم
بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب عم حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى
المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له
وفلان ولي اليتيم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة و
ايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي عم
لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون معنى المتصرف في امر الدين والدنيا و
الاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة
والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم
الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا
على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع لاخفاء في

كشف المراد ٤٧٨

قوله وكلمة انما للحصر اقول يمكن التمسك فيه على طريقة الالزام
حيث اعترف به
بالاشارة الى بكر بحيثية آل ... عليه
فنقول كيف اعترفت بالاشتراك
بالاشتراك مع تحقق المتابعة ... قدس سره
ويدل عليه النقل اللغوي والنص والعرف والاستعمال
اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرفات ... انتهى

قوله واجيب بمنع كون الواجب ... في الاية ... اسب هنا
الناصر والمحب والمولى كما ... هذا القول لان الولاية

يؤتياء الزكوة لم كان في الصلوة ...
هذا ... انه
يفوت ... على انه
قد ورد في رواية اصحابنا في كتاب الكافي انه قد وقع ... وقع
... عليه السلام والائمة في حق كل ... مؤمن يصح ... بركوع

ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة قبله (ولحديث الغدير المتواتر) وايضا
ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان الامامة علي عم انما كانت بعد النبي صلعم
والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف
الآية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله صلعم وايضا والذين
امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي عم
لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على
جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في
صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون (ولحديث الغدير
المتواتر) بانه ان النبي صلى الله عليه وآله قد جمع الناس يوم غدير خم اسم موضع بين مكة
والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال
مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده
علي عم يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتَق والحليف
والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ومأويكم النار هي موليكم اي اولى
بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها في التصرف
والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله و
ينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله
الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره
وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم
والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون
منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان
المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه
يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال

وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنين والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
الاية فغير محتمل لجواز ان يكون الغرض التنصيص على ثبوت الاثر ويكون وعدا على التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عم ولو
سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز
ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين
اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون
الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة
على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله والحديث
المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه
خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش
بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عم بوفاته
واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى
كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة
قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي
اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس
استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت
وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله وبتصرف هرون ونفاذ امره بعد لو بقي بعد موسى عم انما يكون لنبوته
وقد انتفت النبوة في حق علي عم فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة
له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي عم ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم
عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد
الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد
وفاته ولانه قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله صلى الله عليه واله انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو

صح لما خفى على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على عم واولاده

الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة

لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات وظهور المعجزة يعني الكرامة

على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على

منبر الكوفة وسئل عنه عم فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع

الصخرة العظيمة عن القليب روى انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم

فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل على عم فاقلعها

ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما راى ذلك

صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روى ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي صعم

حين مسيره الى بني المصطلق فحارب على عم معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير

ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه عم ادعى الامامة و

ظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه

ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اراد ان يثبت امامة

على عم بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة

تنفيهم باسرهم ثم ذكر مطاعن واحد واحد منا الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله

ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو عم وذلك لان النبي صعم حين بعث

لم يكن على عم بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين

فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله

تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان

غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله

ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين عم

لان الصادقين هم المعصومون وغير علي عم من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور

بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين عم لان اولى الامر

لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا و

غير علي عم غير معصوم بالاتفاق فلا امر باطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان

الجماعة غير علي عم غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق نفا لكانه من طغيان

٢٧٩ الى توجه دلت ظهر اجبته سئلة عليه اشكل

صفين اصابهم عطش عظيم فامرهم بحفر والابر اقريبا من دير فوجدوا

صخرة عظيمة عجزوا عن

نقلها فنزل عم فاقلعها ورمى بها

مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم اعادها

فنزل صاحب الدير واسلم فسئل عنه ذلك فقال

من نصف النهار وشكايته عن غضب حقه وتاخره معلوم من دين

محمد صلى الله عليه واله كيف صار ضروريا ومعلوم من خطبة حضرتها

الشقشقية ومن كلام اهل بيته عليهم نقله شيعته فهو ظاهر كيف انه

على مدعي النبوة الكاذبة ولا فرق في ذلك بين المقرون بالدعوى وعدمه

في علم الله فانه عالم بما سبق وما تاخر فافهم مقدس اردبيلي

قدس سره

لا يمكن حمل الاية على المعصومين لانهم ليسوا الا اهل البيت فوجب حملها

على المجموع صونا للفظ عن تعطيله تفسير هذه الاية بدليل

على ان الاجماع حجة وانت تعلم ان النزاع في اثبات

اتباع امير المؤمنين عم ولا شك في

ظهوره وكذا العشرة من

ولده وعدم

ظهور واحد منهم في بعض الاوقات لا يمنع صلوات الله تعالى لا يمنع من

حملها على المعصومين وهو ظاهر مقدس اردبيلي قدس الله روحه

القلم

الظلم واما مطاعن ابى بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى فى منع ارث رسول الله صلعم بخبر

رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز

بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظنى المتن فقد يكون قطعى

الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظنى الدلالة وان كان قطعى المتن جمعا بين الدليلين

وتمام تحقيق ذلك فى اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فى رسول الله صلعم ان لم يكن فوق

المتواتر فلا خفاء فى كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع

فاطمة عليها السلام فدك وهى قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك على عم وام

ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اى ازواج النبى صلعم فى ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد

ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اى فدك الى اولاد

فاطمة عليها السلام واوصت فاطمة عليها السلام ان لا يصلى عليها ابو بكر فدفنت ليلا

فان هذين الامرين اعنى رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين

احتضرت ان لا يصلى ابو بكر عليها يدلان على انه ظلم فاطمة عليها السلام واجيب بانه لو سلم

صحة ما ذكر فليس للحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعى والشاهد

وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلونى

يوم السقيفة

فلست بخيركم وعلى فيكم ببيان ذلك انه ان كان صادقا فى هذا الكلام لم يصلح للامامة

وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة فى الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله و

لقوله ان لى شيطانا يعتريه يعنى انه قال ان لى شيطانا يعترينى فان استقمت فاعينونى

وان عصيت جنبونى وبيانه كما فى المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان

كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع

وهضم النفس وقد ورد فى الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية

لا يقتضى صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابى بكر

فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعنى انها كانت فجاة وبغتة عن خطاء

لا عن تدبير وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر

الخلاف الذى كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة

وكيف يتصور منه القدح فى امامة ابى بكر مع ما علم من مبالغته فى تعظيمه وفى انعقاد

البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته فى استحقاقه

للامامة حيث قال وددت انى سئلت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا

لنتنازع

لا نسلم انه نازع واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال

البعيد ومنها انه خالف الرسول صلعم في الاستخلاف والرسول صلعم مع انه اعرف بالمصالح

والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا

بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا عم ومنها انه خالف

الرسول صلعم في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي صلعم عزله

بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله

كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد

فعل ما لم يفعله النبي صلعم مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة انما فعل ما نهى عنه او ترك ما

امر به ومنها انه خالف رسول الله صلعم في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ

امر النبي صلعم ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه

نحبه نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفود معه

ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلعم لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلاثة

عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم

يجعل عليا عم واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي عم لم يول عليه

احدا وهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك

لاحد في ان عليا عم افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو

ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا

في زمانه صلعم وبعثه الى مكة واعطاه سورة برائة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل عم وامره

واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا عم وامره ان يأخذ

منه السورة ويقرأها الى اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حيوة النبي صلعم فانه

امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا

لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة برائة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي عم لقراءة سورة برائة

وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود

كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله صلعم على سابق

عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي و

قد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا

والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول

481 قوله في التخلف عن جيش اسامة الخ اقول هذا دليل

اخر على الطعن في ابي بكر وهو لعنه الله تعالى خالف النبي صلى الله عليه

واله حيث امره هو وعمر بن

الخطاب عليهم اللعنة والعذاب وعثمان

عليه النيران في تنفيذ جيش اسامة لانه

قال في مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان

الثلثة في جيشه ومن جملة من يجب النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع

عليه اعداء وهو عم افضل الناس كافة كشف المراد للعلامة

عليه واله لم يوليه عملا سوى انه بعثه في خيبر ورجع منهزما وولاه امر

في ابي بكر وهو انه لم يول النبي صلعم عملا في حيوته اصلا سوى انه اعطاه

سورة برائة وامره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل

فلانه قطع يسار سارق وهو خلاف الشرع فاحرق الفجاءة

السلمي بالنار وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب

بالنار الا رب النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف

ما يقول فيها ثم قال اقول فيها برايي فان

كان صوابا فمن الله وان كان

خطاء فمني ومن الشيطان

والحكم بالراي باطل وسئلت جدة عن ميراثها فقال لها لا اجد لك

في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سئلته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراقه فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من احاط بها علما ولهذا رجع علي عم في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه يجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطاء لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي صلعم واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي صلعم بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته انما كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين عم لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا عم وضربوا فاطمة عليها السلام فالقت جنينا واجيب بان تاخر علي عم عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطر[ا]م ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه

۴۸۲ قوله ندم على كشف بيت فاطمة عليها

اقول هذه مطاعن اخرى في ابي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه واله وقد نهى الله عز وجل عن الدخول اليه بغير اذن النبي صلعم حال حيوته فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة عليها السلام

على خطائه في ذلك كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس الله سره واعلى مقامه

بيان الكشف انه روى ان لفاطمة عليها السلام كان بيتا وله باب الى المسجد وقال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله

قوله واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص هذا الجواب تاويل بعيد وهو محض احتمال ولا يكفي بل لا بد من الانصاف والكلام على التحقيق مع ان عمر انما يشير الى قتله لاستحقاقه ذلك والا لزم القدح فيه فتامل

قوله واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة الخ لا يدرس عائشة ذلك فان كون البيت لغيره يحتاج الى ما يثبت ذلك ولا يثبت بمجرد الدعوى

وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير
هذه الامة بعد النبي صلعم ابوبكر وعمر ومنها انه ردّ عليه الحسنان لما بويع روي انه صعد
ابوبكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلام وقال هذا
مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت
فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في
ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر
برجم امراة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي عم وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل
فلا سبيل على حملها وقال في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر
واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في
البحث عن حالهما اما هو افزع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت النبي صلعم حين
قبض فقال والله ما مات محمد صلعم ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم
ولم يسكن الى موت النبي صلعم حتى تلا عليه ابوبكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني
لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان دهشته في حال موت النبي صلعم لا يدل على جهله
بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن
الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا
لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع هذه الاية دلالة على انه سمعها وعلمها لكن
ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ
لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وقوله تعالى لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ انه يبقى الى تمام هذه الامور
وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وَإِنْ
آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فقال هذا القول واجيب بانه لم يكن نهي تحريم بل انما نهاه على معنى
انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر على
طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي صلعم واقرض ومنع فاطمة و
اهل البيت من خمسهم ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار و
الانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه واله و

منها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابابكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شئ كما مر من ان تنصيص ابى بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي صلعم ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روى من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة بينها وبين ابى بكر رد ابوبكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسئلها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابى بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى التدبير الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابى شريح مصرا فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفتن ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان على عم ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة دفر فيها عليهم مسبذرا في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال خاصته مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار احتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد

قوله واجيب عنه بانه انما ولى الخ لا يخفى كم من التفتيش والتحقيق ثم التعصب على ان الاظهر خلاف ما اعتقدوا التعصب لا يابى

والله هال في العزل حتى ظهره ظاهرا

الى انها فهم على قوله قد ظهور الفتن وتعنيق

والفجور من معوية في زمانه كان واضحا وان كان قبل زمانه ايضا فالفتح يكون فيه مسبقه دمين ظهوره كما في زمان

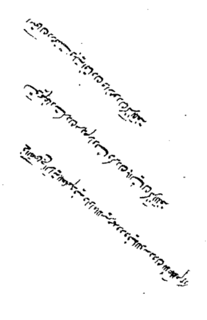
القارين والمعنى على التقادير كلها لم يرق المصحف وضرب شديد عمار الذى بقبول الفريقين الذى قال صلى الله عليه واله يوم الخندق الذى قال صلى الله عليه واله يوم الخندق وزيد الغبار عن كتفه ويحك انه يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانه لا شك لاحد في صلاحه في ديانته وقربه وقيامه على على السلم

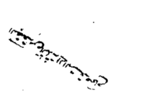
حشية هو سبب قتل عمار المتفق عليه واباذر وامثالهم

٤٨٥

قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله تعالى طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نم انه مات من ذلك و صرف عمار كان لما روى انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى اهلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا ان عليا ع قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم اترون ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد بانواله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يتيقن قضى نحبه وال الامر الى علي عليه السلام فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي عليه السلام قتله الله ثم ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي ع قتله الله تعالى يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي ع خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار وذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلعم بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه

وكيف تخلفوا عنه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام و
خاتمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بها حذرا لوامن اندفعت تجانبا
عن اراقة الدماء ورضاء بسوابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلام
في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا وانهما الى لم يحضر الثلثة
واليه اشار بقوله وغابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اى بيعة الرضوان وذلك نقص
بين في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي صلعم وكفى به منقبة انه صلعم اقام يده في
البيعة مقام يده وعلى عم افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي صلعم باجمعها
ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين
فقتل على عم الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد ثم سعد
بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملئكة المسومين قتلوا
النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد على عم وفي غزاة احد جمع له الرسول صلعم بين اللوا
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله على عم
فاخذ الراية غيره فقتله على عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم
المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صلعم فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى على عم فنظر النبي صلعم بعد
افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم على عم عنه وكان اكثر المقتولين منه عم وفي يوم الاحزاب
وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا
الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلى عم يروم مبارزته والنبي صلعم يمنعه من ذلك
لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عم فانه برز اليه فقتله الله
على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم
القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد على عم وقال النبي صلى الله عليه واله لضربة على عم
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعم
على يديه فان النبي صلعم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد على عم فاصابه
رمد فسلم النبي صلعم الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها
من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال صلعم لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى





ورسوله

ورسوله كرارا غير فرار ائتوني بعلي عم فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل
مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق
وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا
وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي عم ما قلعت باب خيبر بقوة
جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صم في عشرة آلاف
من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق
مع النبي صم سوى تسعة نفر علي عم والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث و
نوفل بن الحرث وربيعة بن حرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب
فخرج ابو جرول وقتله علي عم فانهزم المشركون واقبل النبي صم وسارقوا العدو وقتل
علي عم منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة
والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي عم افضل لقوله تعـ وفضل الله المجاهدين
على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صم لانه في صغره
كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صم كان
في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي عم فقال علي عم ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صم الف
باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد
غلطهم وقال النبي صم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالأصول
الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان
خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الأسود الدئلي دوّن
النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين
اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او
نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ولانه كان اعلم يكون افضل ولقوله تعـ وانفسنا
وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة
والحسن والحسين عم لانهم اندرجوا في قوله تعـ ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان
يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا عم وبيان دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعائه المباهلة يدل على انه

في غاية الشفقة والمحبة بعلي عم والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه

ويكيد عليه من العذاب ولكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار
انما هو الوجه الرابع الدال على ان عليا عم افضل من غيره كشف المراد

المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة

ايام ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا

وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين

يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي عم لما تواتر من

اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا

يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري

غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك كثير

واملك حقير وقال عم والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم

وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت

عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت

يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء

اختص به علي عليه السلام ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه

من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان

زاد فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم

مقابر الحيوان واعبدهم حتى انه روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده

وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية

الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه تعالى واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله

في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته

له وقوله عم فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص

وكان عدوه له غاية العداوة ولما حارب معوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة

فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه

ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة

ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى

الدعابة مع شدة باسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في

لين جانبه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف

الواقف

قوله وعفى عن مروان ... ان عليا عم كان ... ۴۸۸۱

كان ... بعد رسول الله صلعم لم يقابه ... باساته

نعفى عن مروان بن الحكم

يوم الجمل وكان شديد العداوة

له قوله وعفى عن عبد الله بن الزبير مع استاره

يوم الجمل وكان شتم عليا عم ظاهرا وقال عم لم يزل

الزبير ... حتى نشأ عبد الله وعفى عن سعيد

التشوق ارزومندى نمودن كنز اللغة

قوله واشرفهم خلقا واطلقهم وجها اقول هذا وجه ... وتقريره ان

عليا عم كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها حتى نسب عمر

كشف المراد لتجريد الاعتقاد للعلامة الحلي قدس سره واعلى مقامه

الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله قال بعثت يوم
الاثنين واسلم علي عم يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله صلى الله عليه وآله اولكم اسلاما علي بن
ابيطالب عم وما روى عن علي عم انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله
ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر
عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله
تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال عم على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه
منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال
هذا الدليل عاشر كشف المراد
البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا
هذا وجه ثاني عشر كشف المراد
على اقامة حدود الله تعالى ولم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون
هذا وجه ثالث عشر كشف
قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عم ولاخباره بالغيب
هذا دليل رابع عشر كشف المراد
وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت
فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر
ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال عم
لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في
نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم
عبروا فقال عم يا اخا الازدي اتبين لك وذلك يدل على ما في ضميره واخبر عم بقتل نفسه عم
في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عويطة بوادي القرى فقال عم لم يمت ولا يموت
حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال
الله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب
واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين عم جعل على مقدمته
خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه
فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم
هذا وجه سادس عشر كشف
واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه عم لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا عم اخا النفسه ووجوب
هذا وجه سابع عشر وثامن عشر كشف المراد
المحبة فانه عم كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم
هذا وجه تاسع عشر كشف المراد
عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وآله يدل عليه قوله في حق النبي صلى الله عليه وآله
هذا وجه عشرون كشف المراد

للنظر في الامور العقلية والتكاليف وملائمة اللعب واللهو فاعرف
القبيلي عليه السلام طاعة الى
ايمانه فرع يدل على عظم منزلته من الكمال
فثبت بذلك ان عليا عم كان اقدمهم ايمانا
فيكون افضل لقوله تعالى السابقون السابقون
اولئك المقربون كشف المراد للعلامة الحلي قدس الله روحه
ونور ضريحه

فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به
المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله عم من اراد ان
ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب عم اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي عم افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل
وخبر الطائر اهدي الى النبي صم طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل
معي فجاء علي عم واكل والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما
وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها والانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو
من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صم
كفرة وكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك
كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم
والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه
ابن عم رسول الله صم وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك والجواب بانه لا كلام في عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية
بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب
فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور
على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني
بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا عم لان للنبي صم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية
واما السنة فقوله صم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي عم لكونه
مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله
لابي بكر وعمر هما كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صم خير امتي ابو بكر
ثم عمر وقوله صم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صم لو كنت متخذا خليلا
دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له
صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني
وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله
صلى الله عليه واله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله

وزوج احب الناس اليه وقال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي وعن سلمان رضي الله عنه قال قال
رسول الله صم
خير من اترك بعدي علي ابن ابي
طالب عم وعن ابن مسعود قال قال
رسول الله صم علي خير البشر من ابى فقد كفر
وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صم افضل
امتي علي ابن ابي طالب عليه السلام كشف المراد للعلامة الحلي

ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا
الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا
افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو
التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن
عاص قال قلت لرسول الله صلعم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلعم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن
حنطب ان النبي صلعم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثار فعن ابن
عمر كنا نقول ورسول الله حاضر خير امة النبي صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي صلعم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر
وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي رضي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي لما قيل له اما توصي
فقال عم ما اوصى رسول الله صلعم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة و
تالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء
الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم
ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان و
قطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة
الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة
الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي صلعم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين
وتشرفه بقوله صلعم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلعم الا استحيي ممن تستحيي منه
ملائكة السماء وقوله صلعم انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على امامة
الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية
الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين
ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري

ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ويدعون
انه ثبت بالتواتر بنص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلعم انه قال
للحسين ع هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون
من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا
نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويثبتون
تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة
لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية
والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه
يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما
سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله صلعم حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله صلعم
كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون
مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم و
ساءت مصيرا والحق ان محارب علي ع يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان
كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا
يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه لا ينتهي الى التفسيق
لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه و
كذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان
التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى
امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي و
سمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا
ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين
احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين
الا بتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء الثاني انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا
لا نسلم لزوم الخلاء وهو محال والجواب بمنع محالية الخلاء معتقدي رابع قدس سره
العناصر الاربعة فان لم تطلب مكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع

اعلم ان من الاوهام العامة اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية ۴۹۲
وطائفة من الطبيعيين والاطباء ممن لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا
اعتماد عليهم في العقليات
ولا فضيلة لهم من الشرعية ذهبوا الى
نفي المعاد ما سوى انه تحشر النفوس حالا
حال زعما منهم ان الانسان اذا مات فات وسبيله
معادكسائر الحيوانات والنبات وهؤلاء ارذل الناس رايا واوهنهم

الانسانية باجزائه الاصلية وهي باقية غير متجزئة او متجزئة ثم حملوا
الايات والنصوص الواردة في اثبات الحشر على ان المراد جميع
المتفرقات من افراد الانسان التي هي حقيقة فهؤلاء التزموا احد
الامرين المستبعدين عن العقل والنقل وان سكوت خير

الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب كشف المراد للعلامة
حلي قدس سره
قوله المقصد السادس في المعاد اقول في هذا المقصد مسائل
المسئلة الاولى في امكان خلق عالم اخر واعلم ان ايجاب

فقط على ان الروح جسم لطيف سار في البدن وجمهور الفلاسفة
الى انه روحاني فقط وذهب كثير من الحكماء الشارعين وشيخ
العرفاء في هذه الملة الى القول بالمعادين جميعا اما
بيانه بالدليل العقلي فلم ار في كلام احد
الى الان وقد قرر البرهان الشيخ

على ان المعاد هو
بعينه هذا الشخص الانساني روحا وجسدا بحيث لو راه احد

في مقتضياتها

فى مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون فى الامكنة الاخر بالقسر لهما والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا فى ثخن جسم اخر وعن الثانى انا لا
نسلم انه يلزم اختلاف متفقات الطبايع فى مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضى كل فى عالمه مكانا
مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضى تحيط هذا العالم واتمام سند المنع بما استند فى
المشهور اعنى لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة
لها فى الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافى تماثلهما والى هذين الجوابين اشار
بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا فى ان العالم هل يصح
ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع
عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة
وابو على الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف
اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له
العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب
الذاتى والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطى جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز
ان يمتنع فناؤه اعنى عدمه الطارى بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتى
الى الوجوب الذاتى وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتديا وقد مر
بيان ذلك مستقصى فى مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثانى فلان الدلائل السمعية
تدل على وقوع العدم مثل قوله تعـ كل شى هالك الا وجهه وقوله تعـ كل من عليها فان و
يبقى وجه ربك ذى الجلال والاكرام وقوله تعـ هو الاول والاخر والاخرية فى حقه تعـ انما يتحقق
ان لو بقى بعد فناء ما سواه وقوله تعـ يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب الى غيرها من
النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اى على العدم وقوله و
يتاول فى المكلف بالتفرق كما فى قصة ابراهيم عم اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان
القول بوقوع العدم ينافى القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع
الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان نقول انه لا اشكال فى غير المكلفين فانه يجوز ان
يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء
ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذى يصحح هذا التاويل قصة
ابراهيم عم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال الله تعـ فى جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن

لم تؤمن وهو اعرف رتغنيه ابراهيم عم لا يتكل عليه فان المقصود
كان اراءة كيفية الاحياء
اى احياء الموتى فقط لا الاحياء بعد
الاعادة بعدها وعدم رقتى وحصول اعادة الحكم
بالمرة ولهذا قال كيف تحيى الموتى دون ... وتقييد المعدوم
على انه فيه اعادة الصفا فلا يدل القول باعادة المعدوم او ان

اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى
تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا و
كذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل ذهب ابو علي و
ابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا
لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل و
المصنف ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلثة دعاوي احدها ان الفناء موجود
وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل
منها وجها عليحدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما
قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب والا لم يكن يقبل الوجود واما بسبب وجود
ضده ويستلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل
واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر
وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا
التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان
اعدام الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل لعل
هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء
الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء
قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله
واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء
لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون
كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر
لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه
لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين
لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع
النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى

اعدام الجوهر لم يوجد للبقاء فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء
في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء
في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول للبقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة
ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني
من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى اثبات المعاد النفساني والمراد به وجود
الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني
فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء عم
لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمصنف احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول
ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت
ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد
والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على
المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا
وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على
الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما
الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد
جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى
ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد
في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما الا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك
مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم لانه امر ممكن اخبر به

قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور ونفخ في الصور ويوم
نسير الجبال وترى
الارض بارزة وحشرناهم فلم
نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا د
قوله تعالى انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا
يرجعون وقوله وكلهم آتيه يوم القيامة فردا وقوله تعالى كما
بدانا اول خلق نعيده وقوله تعالى وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا
انا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم صدر الدين قدس الله سره وجلاله

الصادق فيجب التصديق والايمان به واما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة
وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل الانسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن
الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في ابدانهما كل واحد منهما وهو
مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في
احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا
وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل
في الانسان الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواضل
المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير توالد وتناهي القوى
الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد
الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم
الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد
وذلك عند البعثة وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر
ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض
فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك مح لان الفلك المحيط بجميع الافلاك
محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم
دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن
هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر
فيكون عدمها جايزا فكان انخراقها ايضا جايزا على ان عود الروح الى البدن في عالم
العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث المحدد
فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن
كما في حق ادم عليه السلام والقوى الجسمانية قد لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة
ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ
عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الترفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد

القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اى بالقبيح بشرط فعل
الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعنى يشترط فى استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب
ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اى يشترط فى استحقاق الفاعل
الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اى انما
يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اى بالقبيح
لانه اخلال به فانه انما فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب
او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض
اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان
الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف
عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ
عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف
وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها او يقرب
الى فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القران والاحاديث على
ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول
لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق
المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم
اجتماع الاستحقاقين اى استحقاق المدح والذم فى مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا
امتناع فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح
واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم
البلخى الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التى انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها
ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان
ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل
اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق
الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل
يقضى بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع
الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليس شكرا اقول فيه منع ظاهر ويشترط فى

٤٩٨

شعريه ولكن ظاهر ايضا ان ليس كذلك بل يريد ان استحقاق المؤمن للثواب والعقاب للكفار دائمي ولكن الادلة مدخولة اذ قد يمنع هذا المقدار من اللطف فانه يكفي كونه سفريا في الجملة والالزمية كلما يكون اقرب ولا يرد عليه امور فانهم يجوزان يكون العقاب وقتا والذم دائما معلولي علة واحدة وهو فعل المعصية الطاعة ولا يلزم من دوام احدهما دوام الاخر لانهما معلولي علة واحد وهو

استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب والمندوب والاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فانا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة حال التصدور عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط بفعل في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به الوجه اي لاوجه لوجه الوجوب والوجوب او لوجه الندب او الندب و يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختار المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما اسياتي متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب و العقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض و التفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى

درجة

٤٩٩

حمله على بطلانها بمعنى البطلان بالكلية لا الموازنة فان الموازنة لا يجد فيها محذورا لا عقلا ولا شرعا والاية والاخبار الدالة عليها اكثر فان الذنب المغفور على المذهب في المتن بما ذكره الشارح فيمكن الجمع بين الادلة بالقول ببطلانها على ما ذهب اليه ابو علي من ابطال الجميع الطاعات الكثيرة بكبيرة بل صغيرة فانه ظاهر البطلان والكفر مستثنى بالنص

درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبايح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوايب وايضا فان اهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار ملجاؤن الى ترك القبايح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلعم في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي صلعم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكونا وهذا هو الموازنة والمصنف اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تنافيا لزم وجودهما وعدمهما معا لان

علة عدم كل واحد منهما ووجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين و اجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشى عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج ايضا في الحق انه ليس هيهنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعم لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احدى الحسنتين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من امثلة الهارب والجائع وغيرهما

والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد الذى لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعم وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قال كفار عهد رسول الله صم الذين قتلوا وحكم النبى بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذى ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعم وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روى ان النبى صم قال لهم في النار حين سئلت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب ولانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر سمعيا

رة وثبت بموجب قضاء اللازم النافذ في قدرة الحكم بوجود الاستعداد والاشقياء جميعا فاذا كان وجود تلك الطائفة بقضاء الهى ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور الملائمة التى جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع عليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها اما بعيدا او بحيلولة

يخلق عليها اهوال لا يعبد والا الله قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه واقول ومن الله وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بان جميع الحركات والانفعالات في ذوات الطبائع والنفوس الالهية وبالله وفي سبيل الله وللانسان

كسب فطرته واصفى في السالكين واما كسب اختياره وهواه

والبهائم لا يفقه شيئا من حقائق الدين ولا له قوة الوصول الى

التي تمسكت المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا

يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود

على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد

بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فيجاز اسقاطه

في هذا الشق خفاء لفظا ومعنى فان القول

لاضرر عليه في تركه الكلف فحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع اتفقت الامة على ان الله

تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قط واختلفوا في جواز

العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب

الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى

فيجاز له اسقاطه حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكلما

كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على

الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان

يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا

من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص

على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير

دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بل ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات

كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح

التفرقة باثباتها لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد

للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية

في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة وقيل لزيادة المنافع و

يبطل منا في حقه صلى الله عليه وسلم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك

مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة

المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطل المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة

المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب

والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة

الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ نفى

الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب

٥٠١

او عدم العقاب والا نعرف له دليلا ... فانه ان يعاقب

ولا يعفو فان عقابه عدل

ثم العفو والاسقاط احسان و

تفضل وهو ايجب لذلك واما وجوبه

فانه يؤول الى الاذن في فعل الكبائر وحصول المعصية

للمكلفين ويمكن الحمل على انه واقع في الجملة فانه علم من الآيات

المطاع هو الذي يجب على المشفع عنده وكان القبول لازما عليه

مضطرا اليه والمجاب هو الذي يجاب

ويجاب وان كان المجيب

افضل ان لا يجب

تمت

١٢

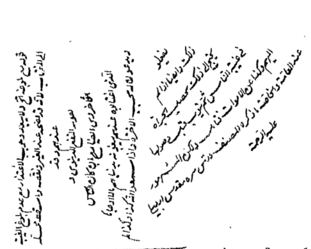
البحث في التوبة وبيان تحقيق معناه وكيفيته

انه تعالى نفى التشفيع الذي يطاع ونفي التشفيع الخاص لا يستلزم نفي التشفيع مطلقا وباقي الآيات متأولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى ما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انها لا تدل على العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لقوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال يشفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار اقول وح يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلعم ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون التشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلعم بقوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز فالنادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ويخوف لك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذا الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بما له او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي فاذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض وهذا مذهب بني هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح

التوبة

قوله قدس سره والتوبة واجبة لا شك في وجوب التوبة وقد ادعى عليه الاجماع وظاهر وجوبها عقلا وسمعا بما ذكر في المتن ٥٠٢ والشرح وانه الندم ولا يحتاج الى العزم فانه لازم كما قاله الشارح ولهذا تجده غير مذكور في بعض التعاريف الا انه فيه خلاف فقيل انه يكفي الندم وقيل لا بد منهما كما توهمه بعض قدس سره ويندم على القبيح الى قوله خوف النار الخ الذي يجده انه ينبغي ان يكون التوبة بسبب ... العبادات ولا ينافيها ... التوبة واجبها لذلك فانه اذا ندم على معصية الله عند ... بل هو معنى لقبحها ولا ينافيها قصد خوف النار وعدم دخولها

التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي لو استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء الترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعية راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول على المصنف ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبهذا يؤول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف



قوله وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لا اشكال في
عدم وجوب التفصيل [illegible] وعزم [illegible]
وصدق التوبة
عن جميع المعاصي علما
اجماليا وهو ظاهر وكذا لا اشكال
في جميع ما يستشكله [illegible] مراده ما [illegible]
عدم صحة ما قالوه من ايجاب التفصيل في ذلك
ايجاب التجديد فيما ابداه الا في قوله وكذا وجوب سقوط

وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في
بقائه وقضائه وعدمهما فمنه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها
فالذنب باق الى ان تؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة و
منه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة
الجنازة وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن
الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال اما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو
الى ولي الجناية للاقتصاص او والعزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى ولا
يقضى بل يسقط عنه بمجرده وارثه او استتبع الارشاد وان كان الذنب اضلالا وليس
ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه او
العزم عليه او غيره تلك جزء من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط
العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة
اخرى ولا تقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان
الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه
ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه
الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه ضرر بسبب الاغتياب عنه لكن يجب في كلا القسمين التوبة
لانه خالف فيه نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل
لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه
يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبايح مفصلا وان علم بعضها مفصلا
وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف فيه اشكال لان
الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد
ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد
التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال
للندم ورجوع الى الاصرار وقال المصنف فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها
لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا
ابتهاج بها وكذا المعاول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن

المكلف

المكلف يجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة

لم يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي

وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله

تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد

بذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط

ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في

حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب

يسقطها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة

وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة

بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي فرق بين التوبة

المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط

العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر

لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتأخير

ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب

الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون

بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله

ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر

[interlinear note: ... ان يكون مراده لان سقوط التوبة وقوع في الدنيا]

واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة

قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين

من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق عم اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق

به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون

اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار

صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا

اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال

بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من

حفر النيران وكما روي انه عم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان

احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله عم استنزهوا

عن البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله عم في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعم لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ولو حيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعم الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها او صرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها او حواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عم جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ثم عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعم وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب ونطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعم وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وقال فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين وعملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعم يوزن

صحايف

اعلم ان كل مكلف يرى يوم القيمة صاحب تصرفات حسنات وسيئات ...

صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية

وانما لفظ الجمع للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة

الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم

يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو

المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا وانكره القاضي عبد الجبار

وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب

على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعا قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى

سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وطريق النار المشار اليه بقوله فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وقيل المراد

الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسئل

عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور

ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من

اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو

كالجواد ومنهم من هو تجر رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال

الله تعالى إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ وقال عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما قراءة الكتب

فقد قال الله تعالى وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وقال تعالى

وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا والتمهدل

على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متاولة جمهور المسلمين على ان الجنة

والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا

انهما يخلقان يوم الجزاء ولنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما الجنة

ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب

والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا

يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار

فثبوتها ثبوتهما الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ

الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى وكقوله تعالى في حق الجنة أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا

بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ وفي حق النار أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ

لِلْغَاوِينَ وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل وَنُفِخَ فِي الصُّورِ

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك

المذكورين بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعم كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه قال الله تعم في وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضهما عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثنا النبي وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملئكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات باسرها فرضا كان المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال بعض المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا من ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف ره حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعم ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الايات الدالة على محلية

القلب

القلب للايمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في أكنة فانها واردة على
سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب
ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب ليس الا التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على
ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما
بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن
الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلناه عنه قرانفنا و
الدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو
عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ
صَالِحًا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وَ
إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فاثبت الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشيء لا يمكن
اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم
تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما
علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى
هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد
الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء فمن لم يصدقه
فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى
المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في
جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به
وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير
الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر
في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع
وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف
فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج

عن طاعة الله ثم مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فان عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستتباع الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله صلى الله عليه وآله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله تعالى شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والآ اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يأمره به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فان لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وَلَا تَجَسَّسُوا وقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا الآية فانه يدل على تحريم السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عم من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والآخرين

التأثير فانه مشروط للوجوب او يجوز مع عدم التجويز ان ثير و
انتفاء المفسدة شك الاول ويمكن تقسيمه باعتبار كثرة المفسدة
بحيث يصل الى التحريم
او قلته بحيث لم يكن حراما بان يكون
لنفسه مستعدا فيكت قياتمه والعينا
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط واحكام ومراتب
مذكورة في الفقه ليس هنا محله فليرجع اليه في اخر الكتاب ... من العقيد

محمد وآله اجمعين الطاهرين الطيبين ولعنة الله على اعاديهم وظالميهم
وغاصبي حقوقهم ومنكري فضائلهم اجمعين من الآن الى يوم الدين
قد تمت وتمت الحواشي والمتن بعون
الله ... اقدام الطلاب و
المحصلين محمد الفتاح
عبد الرحيم اللهم
اغفر له و
لابويه

والآخرين وقوله صلى الله عليه وآله انه كان لا يتجسس من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها ليستره الله ثم وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها او يكره اظهارها ثم ان فرض كفائيته او فرض عينيته فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين وانا اظن كل طائفة انه لم يقم به الآخرون ثم الكل يتركه هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق ومعين الحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وقائما وقاعدا وراكعا وساجدا الذي وفق لعبده الذليل المسكين المستكين المحتاج الى رحمة ربه الواسع الرحمة والجود والعطا والدائم المغفرة والمن والنعماء صاحب الاحسان والكرم ودائم التفضل والنعم والمفتقر الى الجواد الكريم والغفور الرحيم **عبد الفتاح** بن عبد الرحيم لتسويد هذا الكتاب متنا وهامشا في يوم الثلثاء الثاني عشر من شهر ذي القعدة

وقد فرغت من تسويده في قرية علي اباد من محال هشترود اذربيجان

بحسب الخواهش الجناب المطاع المعظم فخر الحاج والتجار الحاج احمد

آقا كتاب فروش خلف المرحوم المغفور الحاج ابراهيم

كتاب فروش طاب ثراه وانطبع في دار طبعه

بمباشرة الاستاد الماهر الكامل في

امر الطباعة استاد علي

اللهم اغفر لبانيه وكاتبه ومباشريه ولوالديهم ١٣٠٧

قد تمّ الكتاب المسمّى بشرح تجريد الكلام مع شروحها وحواشيه ممن لا يمكن ذكرها التي وجدت في الجناب العلامة الفاضل المولى علي العلياري قد افاد الان في دار السلطنة تبريز للطلاب والمحصلين والمستفيدين زاد الله امثالهم وقد بذلت الجهد في تصحيح الحواشي وبدو حاشية المحقق الجلال الدواني وحاشية السيد الصدر الذي في حاشية المولى ميرزا جان الحكيم وما ندر من تمام الحواشي بسطرها وحاشية كتبنا المستطاب المولى علي العلياري للجواهر والاعراض وحاشيتي الفاضلين الكاملين الآيتين الله في الارضين العلامة الحلي والمقدس الاردبيلي رضوان الله عليهما من الجواهر والاعراض الى نهاية الكتاب هكذا حاشية فخر الدين واقا جمال وبعض الحواشي التي لا مجال في المقام لتبيين الاسم در عهد دولت ابد مدت شاهنشاه اعظم واقان اكرم السلطان ابن السلطان السلطان ناصر الملة والاسلام والدين ناصر الدين شاه قاجار لا زال ظله وملكه على الشيعة والزوار في السنة السابعة بعد ثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية عليه وآله الاف التحية


Bibliotheca Alexandrina
0471381